REKONSTRUKSI PEMAHAMAN KELOMPOK RADIKAL TERHADAP HADIS

Disertasi

Diajukan kepada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta sebagai Salah Satu Syarat untuk Memperoleh Gelar Doktor dalam Bidang Hadis dan Tradisi Kenabian

Oleh:

Muhammad Najih Arromadloni
NIM: 31171200100095

Pembimbing:

Prof. Dr. Said Agil Husin Al Munawar, M.A.
Prof. Iik Arifin Mansurnoor, M.A., Ph.D.

Konsentrasi Hadis dan Tradisi Kenabian
Sekolah Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta
1442 H./2021 M.

نهضة العلماء
N U

UCAPAN TERIMA KASIH

Dengan nama Allah, penulis bersyukur kepada-Nya atas segala karunia yang diberikan. Salawat beserta salam dihaturkan kepada baginda Nabi Muhammad SAW, rasul pembawa rahmat, semoga kita termasuk yang mendapatkan syafa'atnya.

Syukur tak terhingga, karena disertasi ini berhasil diselesaikan. Tanpa *ma'ūnah* dari-Nya penulis tidak punya daya apa-apa. Banyak pihak yang turut berkontribusi dalam proses penulisan disertasi ini, sehingga merupakan keharusan bagi penulis untuk mengucapkan terima kasih terutama kepada:

Pertama, Prof. Dr. Phil. Asep Saepudin Jahar, MA, Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, beserta jajaran, atas kesempatan dan fasilitas selama studi. Semoga di bawah kepemimpinannya, SPs UIN syarif Hidayatullah semakin progresif dan berkontribusi.

Kedua, kepada Prof. Dr. H. Said Agil Husin al-Munawar, MA, sebagai promotor I dan Prof. Iik Arifin Mansurnoor, MA, Ph.D sebagai promotor II, terima kasih atas kritik, saran dan masukan serta bimbingannya, sehingga kekurangan dalam penulisan disertasi ini bisa diminimalisir. Juga kepada Prof. Dr. Armai Arief, M.Ag, selaku pembina Program Kaderisasi Ulama MUI-BAZNAS, segmen doktoral, di mana penulis merupakan bagian di dalamnya.

Ketiga, kepada seluruh dosen Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, terima kasih atas tarbiyah baik lahiriyah maupun ruhaniyah, semoga menjadi amal jariyah yang terus mengalir pahalanya hingga ke akhirat kelak.

Keempat, kepada guru dan kolega yang tidak mungkin disebut semua, terutama yang di Pondok Pesantren Yanbuul Ulum Lumpur Losari Brebes, Pondok Pesantren Sarang Rembang, Universitas Damaskus Suriah, UIN Sunan Ampel Surabaya, CRIS Foundation, website tafsiralquran.id dan hadispedia.id, Badan Penanggulangan Ekstrimisme dan Terorisme (BPET)

MUI, BAZNAS, dan Asosiasi Ilmu Hadis Indonesia (ASILHA), serta para relasi di kementerian dan lembaga negara.

Kelima, teruntuk seluruh keluarga besar, utamanya *al-maghfur lahuma* Abah dan Ibu yang sudah kembali ke haribaan-Nya, kakak serta adik, yang tidak pernah pergi dalam suka maupun duka. Semoga Allah terus memberkahi dan memberikan rasa cinta serta kedekatan hingga akhirat kelak.

Kepada semuanya, saya mengucapkan terima kasih dan *jazakumullah khairan kathīrā*. Semoga Allah memberikan karunia keikhlasan kepada penulis dan menjadikan karya ini bermanfaat.

ABSTRAK

Penelitian disertasi ini mengemukakan bahwa konstruksi pemahaman hadis kelompok radikal berbeda dengan konstruksi pemahaman hadis mayoritas *ahl al-hadith*. Kelompok radikal yang dikaji dalam disertasi ini adalah Ikhwanul Muslimin, Hizb al-Tahrir, Al-Qaeda, dan Negara Islam Irak dan Suriah (NIIS), dengan karakteristik pemikiran dan gerakannya yang beragam, namun masih memiliki benang merah yang sama, utamanya dalam hal penggunaan otoritas hadis untuk membenarkan gerakan mereka.

Penelitian ini menunjukkan bahwa kelompok radikal dalam hal ini Ikhwanul Muslimin, Hizb al-Tahrir, Al-Qaeda, dan NIIS telah melakukan konstruksi pemahaman hadis yang tidak sesuai kaidah keilmuan hadis. Interpretasi mereka terhadap hadis-hadis khilafah, jihad, hijrah, iman, dan akhir zaman tidak hanya mereduksi pemaknaan hadis Nabi saw, akan tetapi melepaskannya dari situasi dan kondisi pada masa hadis tersebut disabdakan dan tidak dikontekstualisasikan dengan masa kini.

Pemahaman hadis kelompok radikal ini juga mengafirmasi hipotesa bahwa pemahaman atas hadis dapat tereduksi seiring kepentingan dan problematika politik kekuasaan yang semakin kompleks dari masa ke masa. Kesimpulan ini mendukung pendapat Rashid Rida (1865-1935), dan Fazlur Rahman (1919-1988), yang berpendapat bahwa pemahaman terhadap hadis Nabi saw bersifat dinamis dan metodologi atas hadis Nabi saw sangat dipengaruhi berbagai kepentingan termasuk kepentingan politik dan ekonomi. Kesimpulan ini berbeda dengan Alfred Guillaume (1888-1965) yang mengatakan bahwa pemahaman terhadap hadis Nabi saw bersifat statis dan tidak jauh berbeda dengan tafsir di masa klasik.

Penelitian ini adalah studi pustaka (*library research*) yang menelusuri informasi dan melengkapi data melalui buku, artikel dan jurnal ilmiah. Sumber primer penelitian ini adalah buku dan majalah yang ditulis dan dijadikan pedoman pergerakan kelompok radikal Ikhwanul Muslimin, Hizb al-Tahrir, Al-Qaeda, dan NIIS. Adapun sumber sekundernya adalah buku dan dokumen yang berkaitan tentang konstruksi hadis kelompok radikal Islam secara umum. Data-data yang diperoleh kemudian dianalisis dengan metode analisa isi (*content analysis*) dan metode komparatif.

Kata Kunci: Radikalisme, Pemahaman Hadis Nabi, Legitimasi Hadis.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation proves that constructively the use of hadith of prophet Muhammad in group that carry Islamic radicalism is not in accordance with the understanding of the majority of scholars with moderate understanding. The radical groups studied in this dissertation: the Muslim Brotherhood, Hizb al-Tahrir, Al-Qaeda, and ISIS with a variety of thought patterns and various movements still have a common thread. These groups use the legitimacy of the hadith to justify their movements.

This research shows that the radical groups in this case the Muslim Brotherhood, Hizb al-Tahrir, Al-Qaeda, and ISIS have carried out erroneous hadith constructs. Their interpretations of the traditions of the caliphate, jihad, hijrah, faith, and *malahim* not only reduce the meaning of the Prophet's hadiths, but release them from the context at the time and do not make any relevance to the present.

The understanding of the hadiths of radical groups: the Muslim Brotherhood, Hizb al-Tahrir, Al-Qaeda, and ISIS reinforces the hypothesis that the understanding of hadith can be reduced as interests and problems become more complex from time to time. This conclusion supports the opinion of Rashid Rida (1865-1935), and Fazlur Rahman (1919-1988), who argued that the understanding of the Prophet's hadith is dynamic and the methodology of the Prophet's hadith is strongly influenced by various interests including political and economic interests. This conclusion is different from Alfred Guillaume (1888-1965) who said that the understanding of the Prophet's hadith is static and not much different from interpretations in classical times.

This research is a library research which explores information and completes data through books, articles and scientific journals. The primary sources of this research are books and articles published by the radical groups Ikhwanul Muslimin, Hizb al-Tahrir, Al-Qaeda, and ISIS. The secondary sources are books and articles related to the construction of the hadiths of Islamic radical groups in general. The data obtained were then analyzed using content analysis and comparative methods.

Keywords: Radicalism, the interpretation of Hadith, the legitimacy of hadith.

ملخص البحث

يثبت هذا البحث أن الأحاديث التي يحتج بها المتطرفون في الإسلام تخالف لما اعتمد عليه جمهور العلماء في وسطية الإسلام. هذا البحث يدرس الجماعات المتطرفة أمثال: إخوان المسلمين، وحزب التحرير، والقاعدة، والدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) التي بينها الخط الأحمر مع مختلف الأنماط في التفكير والحركات التنظيمية. هذه الجماعات تستغل الأحاديث شرعية لتبرير حركاتها.

ويكشف هذا البحث أن الجماعة المتطرفة أعني بها إخوان المسلمين، وحزب التحرير، والقاعدة، والدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) قد أخطأت في فهم الأحاديث والاحتجاج بها. إن تفسيرهم لأحاديث الخلافة والجهاد والهجرة والإيمان والملاحم لا يقلل مراد الأحاديث فحسب، بل يهملها عن أسباب ورودها والنظر للواقع الحاضر.

إن فهمهم لتلك الأحاديث يؤكد فرضية أن فهم الحديث قد يحصل التقليل المعنوي عند الجائرين على حسب المصالح وحدوث المشكلات المتنوعة مدى العصور. هذ البحث يؤيد ما رءاه رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) وفضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨) أن فهم الحديث النبوي ديناميكية، والمنهجية فيه قد تأثرت بالمصالح المتنوعة منها السياسية والاقتصادية. وهذا يختلف عن ألفريد غويلاوم (١٨٨٨-١٩٦٥) في رأيه أن فهم الحديث النبوي ثابتية ولا يختلف كثيرا عن ما فهمه السابقون في الزمن الماضي.

هذا البحث بحث مكتبي به تستكشف المعلومات والبيانات من خلال الكتب والمقالات والمجلات العلمية. المصادر الأساسية لهذا البحث هي الكتب والمقالات الجماعات المتطرفة أمثال إخوان المسلمين، وحزب التحرير، والقاعدة، والدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش). أما المصادر الثنائية هي كتب ومقالات تتعلق بما انتهجه الجماعة المتطرفة في فهم الحديث بشكل عام. ثم معالجة البيانات التي تم الحصول عليها باستخدام تحليل المحتوى وطرق المقارنة.

الكلمات المفتاحية: التطرف، الحديث النبوي، شرعية الحديث.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin
ا	Alif	a
ب	Ba	b
ت	Ta	t
ث	Tha	th
ج	Jim	j
ح	Ḥa	ḥ
خ	Kha	kh
د	Dal	d
ذ	Dhal	dh
ر	Ra	r
ز	Zay	z
س	Sin	s
ش	Shin	sh
ص	Ṣad	ṣ
ض	Daḍ	d
ط	Ṭa	ṭ
ظ	Ẓa	ẓ
ع	‘Ayn	‘
غ	Ghayn	gh
ف	Fa	f
ق	Qaf	q
ك	Kaf	k
ل	Lam	l
م	Mim	m

ن	Nun	n
و	Wawu	w
هـ	Ha	h
ي	Ya	y

2. Vokal

Seperti halnya bahasa Indonesia, vokal dalam bahasa Arab meliputi: vokal tunggal [monoftong] dan vokal rangkap [diftong].

a. Monoftong

Tanda	Nama	Huruf Latin
ـَ	Fatḥah	a
ـِ	Kasrah	i
ـُ	Ḍammah	u

b. Diftong

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan Huruf
ـَي	Fatḥah dan Ya	ay
ـَو	Fatḥah dan Wawu	aw

3. Maddah

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda
ـَا ـَى	Fatḥah dan Alif atau Ya	ā
ـِي	Kasrah dan Ya	ī
ـُو	Ḍammah dan Wawu	ū

4. Ta Marbuṭah

Ta Marbuṭah yang berharakat *sukun* (mati) dan diikuti kata lain [dalam istilah bahasa Arabnya posisinya sebagai *muḍāf,* maka transliterasinya t. Akan tetapi, apabila tidak diikuti dengan kata lain atau bukan sebagai posisi *muḍāf,* maka menggunakan h. Contoh:

البِيْئَـــةُ *al-Bī'ah*

كُلِّيَّةُ الآدَابِ *Kullīyat al-Ādāb*

5. Shaddah

Shaddah/tashdīd di transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang bershaddah itu.

Contoh :

بيّن: Bayyana فرّح : Farraḥa

6. Kata Sandang

Kata Sandang " ال " dilambangkan berdasar huruf yang mengikutinya, jika diikuti huruf shamsiyah maka ditulis sesuai huruf yang bersangkutan, dan ditulis "Al" jika diikuti dengan huruf Qamariyah. Selanjutnya ditulis lengkap baik menghadapi Qamariyah contoh kata al-Ikhlāṣ (الإخلاص) maupun Shamsiyah seperti kata al-Ṣamad (الصّمد).

Contoh :

الصّالحات : al-Ṣāliḥāt الإنسان : al-Insān

7. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata-kata bahasa arab yang telah lazim di gunakan di dalam bahasa Indonesia dan menjadi bagian dalam bahasa indonesia, seperti lafaẓ Allah (ﷲ), asmā' al-ḥusnā dan nama orang, istilah hukum dan nama-nama yang sudah dikenal di Indonesia tidak terikat pada pedoman ini, seperti, Haji, Azan dan Masjid, kecuali menghadirkannya dalam konteks aslinya dan dengan pertimbangan konsistensi dalam penulisan.

8. Daftar Singkatan

H	=	Tahun hijriah
M	=	Tahun maschi
No	=	Nomor
Q.S	=	Al-Qur'an. Sūrat
SAW	=	Ṣallā Allāhu 'alayhi wa sallam
SWT	=	Subḥānahū wa Ta'ālā
Terj	=	Terjemahan
W	=	Wafat

Daftar Isi

UCAPAN TERIMA KASIH i

ABSTRAK iii

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN vi

BAB I 1

PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang 1

B. Permasalahan 14

1. Identifikasi dan Batasan Masalah 14

2. Rumusan Masalah 14

C. Tujuan Penelitian 15

D. Signifikansi dan Manfaat Penelitian 15

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan 15

F. Metode Penelitian 18

1. Sifat, Jenis dan Sumber Data 18

2. Metode Analisis 20

3. Kerangka Teori 21

4. Teknik Penulisan 23

G. Sistematika Penulisan 23

BAB II 24

METODOLOGI KRITIK SANAD DAN MATAN HADIS 24

A. Dinamika dan Perkembangan Ilmu Kritik Hadis (*Naqd al-Ḥadīth*) 24

B. Ilmu *Ma'āni al-Ḥadīth* (Pemahaman Hadis) 33

C. Klasifikasi Karakteristik dalam Pemahaman Hadis 42

1. Karakter Literalis 44

2. Karakter *Siyāqi* (Kontekstualis) 48

D. Konstruksi dan Rekonstruksi Pemahaman Hadis Radikalisme 51

BAB III 53
DISKURSUS RADIKALISME DAN RADIKALISME ISLAM KONTEMPORER 53
A. Perkembangan Diskursus Radikalisme 53
B. Radikalisme Islam dan Perkembangannya 59
C. Ikhwanul Muslimin dan Sayyid Qutb 65
D. Hizb al-Tahrir dan Taqiy al-Din al-Nabhani 72
E. Al-Qaeda dan ‘Abdullāh ‘Azzām 76
F. NIIS dan Majalah *Dabiq* 80
G. Literatur Induk Kelompok Radikal 84
BAB IV 132
KONSTRUKSI PEMAHAMAN HADIS KELOMPOK RADIKAL 132
A. Konstruksi Hadis Seputar Khilafah dan *Ḥākimiyah* 132
B. Konstruksi Hadis Seputar Jihad dan Perang 140
C. Konstruksi Hadis Seputar Hijrah 149
D. Konstruksi Hadis Seputar Iman dan Kafir 154
E. Konstruksi Hadis Seputar Akhir Zaman 163
BAB V 170
REKONSTRUKSI PEMAHAMAN HADIS KELOMPOK RADIKAL 170
A. Rekonstruksi Hadis Seputar Khilafah dan *Ḥākimiyah* 170
B. Rekonstruksi Hadis Seputar Jihad dan Perang 175
C. Rekonstruksi Hadis Seputar Hijrah 194
D. Rekonstruksi Hadis Seputar Iman dan Kafir 199
E. Rekonstruksi Hadis Seputar Akhir Zaman 208
BAB VI 213
PENUTUP 213
A. Kesimpulan 213
B. Saran 214
Daftar Pustaka 216

Sumber Primer 216
Referensi Buku 217
Referensi Jurnal 225
Referensi Majalah dan Website 228
LAMPIRAN 229
GLOSARIUM 233
INDEKS 236
RIWAYAT HIDUP PENULIS 142

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Islam adalah agama yang diturunkan ke bumi sebagai rahmat bagi alam semesta. Allah swt menegaskan hal tersebut pada saat mengutus Muhammad saw sebagai Rasul, melalui firman-Nya yang tercatat dalam mushaf Alquran surah al-Anbiya ayat 107. Maka mestinya keberislaman manusia tidak keluar dari koridor visi besar tersebut.

Islam juga amat menjunjung tinggi kemanusiaan, hal itu sebagaimana ditegaskan dalam Alquran surah al-Isra ayat 70.[1] Karena itu hadis sebagai wahyu yang *ghairu matlu* tidak mungkin menyalahi prinsip tersebut dan tidak mungkin membawa ajaran-ajaran yang merendahkan apalagi menghancurkan kemanusiaan, seperti ajaran radikal-terorisme. Namun sayangnya dalam kondisi Islam sebagai agama yang begitu luhur, terdapat beberapa kelompok yang nista, yang berbuat kejahatan dengan mengatasnamakan ajaran Islam dan diklaim bersumber dari hadis Nabi saw.

Sehingga pemahaman mereka terhadap hadis berkaitan erat dengan fenomena radikalisme dan terorisme agama kontemporer. Beberapa penelitian jurnal menyampaikan kesimpulan bahwa ada hubungan genealogis-distorsif yang kuat antara hadis dan terorisme mengatasnamakan Islam. Dengan penjelasan bahwa kelompok radikal memposisikan hadis sebagai *worldview* dan menekankan pemaknaan tekstual terhadap hadis Nabi SAW. Dan ketika berinteraksi dengan kepentingan politik, ideologi ini bisa melahirkan aksi kekerasan yang terbingkai dalam diskursus radikalisme dan terorisme mengatasnamakan agama. Pandangan semacam ini juga dikemukakan oleh sejumlah akademisi seperti Anne Speckhard dan Khapta Akhmedova, Mumtaz Ahmad, dan Yoginder Sikand.[2]

Hadis dan Alquran memang mempunyai posisi yang sentral dalam agama Islam, di samping ijma' dan qiyas sebagai sumber hukum syariah (*maṣādir al-sharī'ah*). Selaku perangkat rujukan induk, hadis akan menjadi timbangan baik atau buruk bagi umat Islam dalam menjalankan kehidupan beragamanya.[3] Pada posisi

---

[1] "Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan (QS. Al-Isra [17]: 70).

[2] M. Khoirul Huda, "Hadis, Salafisme dan Global Terorisme," *Jurnal of Quran and Hadith Studies*, vol. 4 nomor 1, (2015): 57.

[3] Muhammad Mustafa Azami, *Hadis Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*, diterjemah oleh Ali Mustofa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 27.

tersebut, hadis menjadi satu pilar sosial utama umat Islam,[4] dan secara otomatis di sisi lain menjadi sebuah aset sosial-politis.[5]

Dampaknya politisasi hadis merupakan sesuatu yang tidak dihindarkan dan telah terjadi sejak awal sejarah Islam. Misalnya apa yang terjadi pada masa kekhalifahan Usman ibn Affan, di mana Ibn Saba' seorang Yahudi berkeliling ke negeri-negeri Islam dengan agenda terselubung menyebarkan propaganda dengan *cover* dukungan terhadap Ali dan keluarganya, menyampaikan hadis yang politis bahwa Ali adalah penerima wasiat Nabi, dan atas dasar pemahaman tersebut lebih berhak atas jabatan khalifah. Propaganda ini menimbulkan polarisasi dan perpecahan di kalangan kaum muslimin, memunculkan faksi pendukung Ali, pendukung Usman, pendukung Muawiyah dan kelompok Khawarij, yang eksesnya masih bisa dirasakan sampai hari ini. Peristiwa ini juga berdampak pada terbunuhnya Usman.[6]

Sebagai khazanah teologis umat Islam, validitas dan otoritas hadis memang tidak pernah diragukan. Namun demikian, perlu dibedakan antara teks hadis dan teks pemahaman hadis, karena ketika memasuki wilayah pemahaman, faktor subjektivitas dari masing-masing pensyarah tentu akan menjiwai pandangannya tehadap sebuah hadis Nabi. Subjektivitas pemahaman inilah yang dalam perjalanan sejarah memunculkan konsekuensi berupa klasifikasi tipologi dan nomenklatur keberagamaan seperti tradisionalis, modernis, ritualis, sufistik, literalis, fundamentalis, progresif, liberal dan seterusnya.

---

[4] Muḥammad 'Ajjāj al-Khāṭīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, (Damaskus: Darul Fikr: 1997), 15-16.

[5] Politis berarti bersangkutan dengan politik. Secara literal, terminologi politik berasal dari bahasa Yunani, *Polis* yang berarti kota. Dalam istilah modern politik mempunyai arti "Seni atau ilmu tentang pemerintahan, yaitu suatu ilmu yang berkaitan dengan prinsip pengaturan dan pengawasan rakyat yang hidup dalam masyarakat." Lihat: Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1985), 12. Lihat pula Philip Babcock, Gove et al (eds.) *Webster Third New International Dictionary of The English Language*, (Massachuset: G&C Meriam Company, 1961), 1755.

Politisasi agama atau hadis dalam disertasi ini diartikan sebagai penggunaan agama atau pemaknaan tertentu terhadap hadis sebagai cara untuk meraih kepentingan tertentu yang berdampak pada penyalahgunaan simbol agama atau distorsi interpretasi hadis.

[6] Secara historis, Islam memang mempunyai sejarah pergolakan politik yang panjang, dari sepeninggal Nabi SAW. Sisi politis dalam Islam, sebagaimana dituturkan Nurcholis Madjid, melekat begitu kentalnya sehingga sulit dipisahkan. Islam tumbuh bukan hanya menjadi komunitas spiritual dan kerohanian, melainkan telah menjadi komunitas atau *society* yang kuat. Pada aspek totalitasnya sebagai kerumunan masyarakat atau komunitas politik inilah, Islam selalu dibedakan dengan agama-agama lain semisal Kristen dan Hind Kenyataan historis itu, menjadi dasar bagi adanya pandangan yang merata di kalangan pa ahli dan awam, baik muslim maupun bukan muslim, bahwa Islam adalah agama yang terkait erat dengan politik kenegaraan. Lihat: Abd. Halim, *Relasi Islam Politik dan Kekuasaan*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), 29.

Begitu pula faktor sosial politik dapat mempengaruhi pandangan seseorang dalam memahami kandungan hadis. Hal ini menempatkan hadis dalam posisi yang rawan terseret dalam kepentingan yang bersifat politis, dalam arti dipolitisasi maknanya atau difabrikasi teksnya.[7]

Dalam posisi demikian hadis seringkali dijadikan legitimasi manuver dan kebijakan politik. Bahkan dalam beberapa kasus, tidak hanya terjadi distorsi atau politisasi hadis, tapi sampai pada tahap pemalsuan, yaitu produksi hadis yang dengan tujuan mendukung arah dan kepentingan politik.[8]

Merupakan sebuah fakta, bahwa dinamika politik dalam lintasan sejarah umat Islam selalu tidak lepas dari jargon-jargon hadis. Misalnya dalam persoalan isu keharusan pemimpin dari suku Quraish, kepemimpinan perempuan, khilafah, kepemimpinan akhir zaman, baiat dan ketaatan kepada pemimpin, risywah, dan seterusnya.[9] Ibnu Khaldun bahkan sampai pada kesimpulan bahwa bangsa Arab yang notabene saat ini mayoritas muslim, tidak akan mampu mendirikan sebuah negara tanpa warna agama, baik itu berupa kenabian, kewalian atau konsep keagamaan yang lain.[10]

Nabi sendiri menyadari akan adanya dinamika politik pasca sepeninggalnya. Dalam sebuah hadis beliau bersabda, "Adalah Bani Israil, mereka diurusi urusannya oleh para nabi (*tasūsuhum al-anbiyā'*). Ketika seorang Nabi wafat, Nabi yang lain datang menggantinya. Tidak ada nabi setelahku, namun akan ada banyak khalifah."[11] Pasca wafatnya Nabi, arus perjalanan Islam dalam peta besarnya mengalir melalui dua pintu: politik dan ideologi. Fenomena politik ini pada

---

[7] Hadis yang dipalsukan disebut dengan hadis *maudlū'* yaitu hadis palsu yang dibuat-buat dan dinisbatkan kepada Rasulullah. Pada dasarnya hadis *maudlū'* bukan merupakan hadis, karena secara definitif menyalahi definisi hadis. Karena definisi hadis adalah segala apa yang dinisbatkan kepada Nabi baik ucapan, perbuatan maupun persetujuannya. Semantara hadis *maudlū'* murni bukan dari Nabi. Dengan demikian hadis *maudlū'* disebut sebagai hadis, artinya menurut pemalsu hadis sendiri. Karenanya hadis palsu haram untuk diriwayatkan dalam keadaan apapun, kecuali untuk menerangkan bahwa hadis tersebut adalah *maudlū'*. Lihat Muhammad Abu 'Abdillāh al-Zarqāni, *Sharḥ al-Zarqāni 'Alā al-Manẓumah al-Baiqūniyyah,* (Beirut: Mua'ssasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah), 92.

[8] Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Usul al-Hadith 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), 415.

[9] Terdapat ribuan hadis berbicara tema politik, lihat misalnya dalam *Majmu'at al-Mawathiq al-Siyasiyah al-Nabawiyah* atau karya Muttaqi al-Hind, *Kanz al-'Ummal fī Sunan al-Aqwal wa al-Af'al*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1985), jilid 5, 584-855.

[10] Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), cet. ke-8, 119.

[11] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, 2009), nomor indeks 3268. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz II (Beirut: Dārul Fikr, 2005), nomor indeks 1842.

perkembangannya mempunyai implikasi yang besar dalam bidang teologi dan hukum.[12]

Demikian pula pada dialektika negara Islam (daulah islāmiyah) atau khilafah yang bukan hanya telah menjadi wacana politik Islam melibatkan hadis, tetapi tidak jarang menjadi ajang politisasi teks hadis. Karena persoalannya bukan lagi pada ada dan tidaknya entitas politik tersebut dalam sejarah Nabi dan para sahabat, melainkan apakah wacana dan perdebatan itu muncul sebagai dialektika intelektual ataukah hanya sekedar untuk mendapatkan legitimasi meraih kekuasaan politik.[13]

Fenomena penggunaan hadis untuk kepentingan politik nampaknya terus terulang berkali-kali dalam sejarah Islam. Di era umat Islam kontemporer saat ini bisa dilihat dari pergerakan politik Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, al-Qaeda sampai dengan *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS), selanjutnya disebut Negara Islam Irak dan Suriah (NIIS).

Momentum Musim Semi Arab (*Arab Spring/al-Rabi' al-'Arabi*) yang dimulai tahun 2011 nampaknya menjadi gambaran paling jelas terkait hal tersebut. Di Mesir, Yaman, Suriah, Tunisia, Libya maupun negara-negara Arab lainnya, kelompok-kelompok tersebut berkontestasi memperebutkan suksesi kepemerintahan, dengan saling klaim legitimasi kekuasaan menggunakan teks-teks dan simbol keagamaan. Mereka menggunakan kekerasan dan saling serang satu sama lain, meski sama-sama mengusung simbol Islam.

Dalam konsep dan gerakan keagamaannya, NIIS sebagai contoh, cenderung memahami hadis hanya sebagai pembenar langkah kebijakan politik kelompoknya dan menjatuhkan kelompok umat Islam di luar mereka. Tidak jarang hal demikian dilakukan dengan pemaknaan hadis yang rigid (literal *an sich*) dan tekstual. Yang pada gilirannya dapat melahirkan garis perilaku yang anarkis, tidak toleran dan cenderung destruktif. Contohnya adalah dalam pemahaman kata jihad yang sering kali dipersempit maknanya hanya sebagai teror dan perang dengan agenda bunuh-membunuh.[14] Hal ini tentu telah menodai visi Islam yang lurus dan *rahmatan lil 'ālamīn*. Bahkan menimbulkan mispersepsi dan citra negatif terhadap Islam sebagai agama dan para pemeluknya.

Tidak berhenti pada tataran pemahaman, NIIS bahkan melakukan pembunuhan, pembantaian, penjarahan, penganiayaan, dan teror kepada siapapun, yang berada di luar kelompoknya. Perilaku demikian dibarengi pernyataan bahwa

---

[12] Lihat: Tim Redaksi Taswirul Afkar, Fiqh Rakyat Pertarungan dengan Kekuasaan, (Yogyakarta: LkiS, 2000), xi.

[13] Bernard Lewis menyatakan bahwa pewacanaan semacam ini, tentu sangat rentan dengan usaha politisasi terhadap sejarah umat Islam. Jelas bahwa tujuan Nabi Muhammad, sejak piagam Madinah adalah untuk mengubah konfederasi kesukuan menjadi masyarakat baru yang dikendalikan oleh ajarannya tentang moral. Lihat: Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, (Chicago: University of Chicago, 1988), 32.

[14] Diskursus tentang jihad dan perang suci bisa dirujuk dalam: Gugun El-Guyanie, *Resolusi Jihad Paling Syar'i*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010), 59.

itu semua berlandaskan nas-nas Alquran dan hadis. Mereka tidak menerima pemahaman generasi umat Islam sebelumnya karena dianggap telah meninggalkan Alquran dan sunah, dan anti terhadap taklid.[15]

Pada akhirnya, meski obyek hadisnya sama, pemahamannya bisa berbeda, antara kelompok radikal dan para ulama, yang tentu saja melahirkan konklusi dan implikasi perilaku yang juga berbeda.[16]

Soal keberpihakan pada pemilihan teks hadis ini terlihat misalnya dari sikap Abu Muḥammad al-'Adnānī, seorang pejabat teras NIIS, yang pada awal April 2014 menyerukan bahwa Muhammad adalah seorang Rasul yang diutus menggunakan pedang sebagai simbol kekerasan,[17] berdasarkan sebuah pernyataan hadis yang ia kutip bahwa Nabi diutus dengan pedang, menjelang hari kiamat, sampai ketika Allah disembah secara esa dan tidak ada sekutu baginya. Rezeki Nabi berada di bawah bayang-bayang tombak, kehinaan dan kerendahan ditimpakan kepada orang yang menyalahi aturan Nabi." Demikian kutipan hadis tersebut.[18]

Alih-alih mengangkat teks hadis yang menyatakan bahwa Nabi diutus untuk menyempurnakan akhlak, NIIS lebih memilih hadis tersebut yang berpotensi melahirkan kekerasan. Hal ini semacam ini dilakukan di banyak kesempatan, dalam berbagai tema permasalahan. Mengutip berbagai hadis untuk melegalkan tindak teror juga dilakukan oleh NIIS, sebagaimana dapat dilihat pada setiap sampul belakang majalah Dabiq yang resmi diterbitkan oleh mereka.[19]

Keberpihakan pada pemilihan teks dan atau pemahaman yang distorsif yang dilakukan oleh beberapa kelompok radikal ini melahirkan di antaranya sebuah klaim bahwa seorang pemimpin, entah khalifah atau lainnya, yang dihasilkan oleh proses politik mereka adalah wajib dibaiat dan diakui oleh semua umat Islam. Implikasinya mereka mengkafirkan dan menghalalkan darah setiap individu muslim

---

[15] Pernyataan ini dirilis oleh NIIS melalui majalah resminya "*Dabiq*" edisi ke XI, Dzulqa'dah 1436, 10 dan 14. NIIS bahkan telah meninggalkan embrio organisasi (Alqaeda) dan inspirasi ideologisnya seperti Abu Muhammad al-Maqdisi dan Abu Qatādah al-Filistinī.

[16] Lihat misalnya dalam majalah "*Dabiq*", edisi IX, Sya'ban 1436, 38. Begitupula pandangan NIIS yang menyatakan bahwa khilafah merupakan satu-satunya sistem politik yang sah dan wajib dalam Islam. Melalui majalah yang sama di edisi ke XII, Safar 1437, 22, NIIS kembali menegaskan bahwa sistem negara yang mereka bangun adalah khilafah dengan landasan hadis Nabi. Di dalam edisi yang sama halaman 32, NIIS menegaskan pula bahwa ideologi dan *manhaj*-nya adalah Islam Ahlussunnah wa al-Jamā'ah.

[17] Pidato ini selengkapnya dapat diakses dalam situs: www.youtube.com, dalam video berjudul: وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم. Diakses pada 16 Maret 2020.

[18] Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad dalam al-Musnad dari Ibn Umar dan dijadikan *shahīd* oleh al-Bukhari. Lihat Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, vol. 2, (Jedah: Dār al-Minhaj, 1429 H./2008 M.), 50. Ibn Taymiyah, *Majmu' al-Fatāwa*, vol. 28, (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd, 1425 H./2004 M.), 270.

[19] *Dabiq*, edisi ke V, Muharram 1436, 40. Begitupula dalam edisi-edisi yang lain, majalah *Dabiq* selalu ditutup dengan halaman terakhir berisi kutipan hadis.

yang masih setia kepada pemerintah negara masing-masing dan menolak baiat kepada khalifah mereka.

Sejumlah persoalan kemudian timbul akibat klaim politis kelompok radikal ini, di antaranya adalah apakah benar teks hadis mempunyai makna atau menyampaikan makna secara tersurat demikian, atau kah pernyataan tentang makna itu hanya timbul dari subyektivitas interpretasi atau pemahaman seorang penafsir yang kemudian melahirkan teks afiksasi berupa produk *syarah* hadis, bisa fiqh dan lain sebagainya, yang tentu tidak sama nilai otoritasnya.[20] Persoalan lain yang ditimbulkan oleh politisasi hadis ini juga munculnya politik identitas yang bisa berimbas pada intoleransi dan radikalisme.

Bahwa radikalisme merupakan realita yang salah satunya diakibatkan pemahaman hadis yang menyimpang juga diakui oleh Said Aqiel Siradj. Menurutnya, radikalisme dalam Islam yang menjadikan hadis sebagai legitimasi, dipengaruhi oleh cara berfikir kelompok Khawarij dalam memahami teks-teks suci agama.[21]

Sedangkan Greg Barton berpendapat bahwa embrio radikalisme kontemporer dalam Islam merujuk pada ajaran dan konsep Wahabisme. Yaitu ideologi dan gerakan politik yang muncul pada abad XIII H di Najed. Ia secara istilah adalah sebutan untuk pengikut Muḥammad ibn Abdul Wahhāb ibn Sulaimān al-Tamīmi, yang lahir pada 1115 H di pedesaan al-Uyainah yang terletak di sebelah utara kota Riyaḍ. Saat pertama kali menyebarkan ajarannya di daerahnya Huraimalan, ia banyak mendapatkan tantangan dari masyarakat sekitar. Bahkan ayahnya, yakni Abdul Wahhāb juga menentangnya. Begitupula saudara kandungnya yang bernama Sulaimān ibn Abdul Wahhāb. Sulaimān bahkan menulis dua buah buku sebagai bantahan terhadap Muḥammād yaitu al-Ṣawā'iq al-Ilāhiyat fi al-Radd 'ala al-

---

[20] Kritik terhadap adanya pergeseran teks ini, yakni dari teks wahyu ke teks-teks semisal fiqh, yang diiringi dengan pergeseran otoritas, sehingga teks-teks turunan disamakan derajatnya dengan teks awal. Lihat kritik Mu'taz al-Khaṭīb, "Naṣṣ al-Faqīh: min Taḥawwul al-Sulṭah ilā Ittiḥād al-Sulṭah", dalam *Khiṭāb al-Tajdīd al-Islāmī: al-Azminah wa al-As'ilah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2004), 205.

[21] Said Aqiel Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, (Bandung: Mizan dan Yayasan Ikhlas, 2006), 102.

Rudi Pranata, "An Indonesianist's View of Islamic Radicalism", Tempo, (15 Februari 2005), 44. Selain Ibn al-Qayyim al-Jawzi, tokoh yang sering dijadikan referensi kaum radikal adalah Ibn Taymiyyah yang punya keyakinan bahwa agama tidak bisa diamalkan tanpa kekuasaan politik.

Dalam sebuah risalah yang ia tulis, Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa Tuhan telah menetapkan pengetahuan dan pena dengan tugas untuk menyampaikan dan menyeru serta kekuasaan dan pedang dengan tugas untuk menguasai dan mendominasi. Karena itu, "agama yang benar wajib mempunyai Buku Petunjuk dan Pedang Penolong". Lihat: Antony Black, *Pemikiran Politik Islam; dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, ter. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006), 291. Lihat juga: Qamaruddin Khan, *The Political Tought of Ibnu Taimiyyah*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1985), 15.

Wahhābiyah dan Faṣl al-Khiṭāb fi al-Radd ‘ala Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb. Karena itulah sebagian kalangan tidak menyukai istilah Wahabi, dan lebih menyukai istilah Salafi, karena penamaan dakwah yang diemban oleh Muḥammad dengan nama Wahabiyah yang dinisbatkan kepadanya adalah penisbatan yang dianggap keliru dari sisi bahasa, karena ayahnya tidak menyebarkan ini.[22]

Pendapatan Barton sejalan dengan tesis beberapa cendekiawan muslim, di antaranya adalah Ahmad Mahmud Subhi yang berpedapat bahwa terorisme kontemporer dalam Islam berakar dari ideologi Salafi-Wahabi, sebagaimana ditulis olehnya dalam buku “Judzur al-Irhab fi al-Aqidah al-Wahabiyah”.[23] Demikian juga Tariq Muhammad Najib al-Laham yang menulis metamorfosa pola pikir radikalisme dalam bukunya “Rihlat al-Tataruf Min al-Takfir ila al-Tafjir”.[24]

Wahabisme yang sering mengklaim berpegang sunnah Nabi ini juga terlibat dalam sejarah panjang kekerasan yang pernah terjadi di Jazirah Arab, yang memakan korban ratusan ribu nyawa sebagaimana ditulis oleh Marhadi dalam buku “Jejak Berdarah Salafi-Wahabi”.[25] Kekerasan berdimensi agama memang bisa sangat intens dan panjang, tidak hanya menyangkut Islam. Tapi juga agama-agama yang lain.[26]

Pengakuan bahwa hadis telah mengalami distorsi dalam pemahaman matannya, juga muncul dari Yusuf Qardhawi yang dalam tulisannya menyatakan bahwa krisis memahami dan bagaimana berinteraksi dengan hadis merupakan salah satu masalah yang mengemuka di kalangan umat muslim pada hari ini, terutama pada sekelompok golongan yang mengangkat isu revivalisme Islam dan bercita-cita mendirikan khilafah atau negara Islam dengan membawa slogan kembali kepada Alquran dan sunnah.[27]

Adanya distorsi pemahaman teks keagamaan, termasuk hadis, juga diakui oleh Abdurrahman Wahid, yang menyatakan bahwa, persamaan derajat di muka hukum,

---

[22] Aḥmad ibn Ḥajar Abu al-Shami, *Muḥammad ibn Abd al-Wahhab,* (Kairo: Dar al-Sharī‘ah, 2004), 15.

[23] Dicetak oleh Dar al-Nasr di Giza Mesir, tahun 2008.

[24] Dicetak tahun 2011, bisa diunduh di: http://www.a7bash.com/kutub/rihlatu-Ltataruf.pdf

[25] Dicetak oleh Pustaka Pesantren di Yogyakarta, tahun 2011.

[26] Dalam sejarah panjang perjalanan agama-agama, kekerasan yang difasilitasi oleh agama menjadi luar biasa beringasnya. Konflik antara Islam dan Kristen yang dikonstruksikan sebagai perang Salib—perang seratus tahun dan melibatkan Salahuddin Al-Ayyubi dan Raja Richard—adalah perang yang amat berkepanjangan dan destruktif. Bahkan konflik antara penganut Katolik dan Protestan di awal-awal perkembangan Protestan juga konflik dengan kecenderungan yang sangat keras. Perburuan terhadap kelompok Protestan yang dianggap sebagai kelompok sesat, murtad dan merusak keyakinan Katolik juga menjadi sejarah kelabu dalam sejarah agama-agama. Lihat: Nur Syam, *Radikalisme dan Masa Depan Hubungan Agama-agama*, makalah dipresentasikan pada 10 Oktober 2005, 19.

[27] Yusuf Qardhawi, *Kaifa Nataamal maa al-Sunnah al-Nabawiyah,* ter. Muhammad al-Baqir, (Bandung: Karisma, 1994), 22.

penjagaan hak-hak kelompok lemah dan kekurangan, pembatasan wewenang para pemegang kekuasaan, dan perlindungan terhadap warga masyarakat dari kezaliman dan kesewenang-wenangan adalah bukti universalisme Islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam.[28] Adapun dalil yang mengandung ajakan berperang dan sejenisnya dijadikan sebagai dalil *dhanniyyat-mutasyabihat* yang sifatnya temporer dan kasuistis. Doktrin ini dilakukan dalam situasi darurat karena sifatnya defensif dan dalam rangka menjaga agama, jiwa, harta, akal, keturunan dan harga diri. Menjaga lima hak dasar ini adalah kemaslahatan dan segala sesuatu yang mengganggu lima hak dasar ini adalah kerusakan yang harus dihindari.

Berdasarkan telaah yang mendalam, Ngatawi Al-Zastrouw menemukan bahwa munculnya radikalisme Islam merupakan gambaran politisasi agama dalam dinamika sosial. Teks keagamaan hanya digunakan menjadi legitimasi politik, adapun *ghirah* keislaman tidak ditemukan di dalamnya. Simbol agama dijadikan kemasan untuk membungkus kepentingan politik dan ekonomi yang ada di baliknya.[29]

Radikalisme mengatasnamakan Islam berkembang di era kontemporer ini pasca runtuhnya Turki Usmani dan berdirinya negara penjajah Israel di atas tanah Palestina, beriringan dengan gelombang upaya membangkitkan kembali umat Islam di Timur Tengah[30] yang muncul sejak tahun 1960-an.[31] Meski begitu radikalisme ini menjadi benalu bagi upaya revivalisme Islam itu sendiri.

Radikalisme tidak hanya menjadi fenomena dalam Islam, tetapi juga agama-agama lain. Tren konservatisme beragama memang sedang naik di berbagai negara oleh agama yang berbeda-beda. Ini juga bisa dilihat dari naiknya politik identitas, termasuk di negara-negara Eropa dan Amerika. Mereka menggunakan agama sebagai legitimasi, sedangkan motif politik dan ekonomi yang ada di belakangnya seringkali tidak terlihat oleh masyarakat awam, sehingga politik identitas menjadi efektif pada momen-momen pemilihan elektoral.

Terkait fenomena radikalisme menggunakan agama ini, para cendekiawan mempunyai pandangan yang cukup beragam. Bassam Tibbi melihatnya sebagai jawaban atas sekularisme dan modernisme.[32] Sementara Mohammed Arkoun melihat sebagai fenomena yang selain ideologis juga politis.[33] Artinya, radikalisme mengatasnamakan agama ini merupakan fenomena tercemarnya interpretasi atas

---

[28] Abdurrahman Wahid, 2007, *Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam,* dalam buku *Islam Universal,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 1

[29] Al-Zastrouw Ng., *Gerakan Islam Simbolik,* (Yogyakarta: LKiS, 2006), 11.

[30] R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World,* (New York: Syracuse University Press, 1985), 25-36.

[31] M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal; Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2005), 1.

[32] Bassam Tibbi, *Ancaman Fundamentalisme Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 3.

[33] Afadal dkk, *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, (Jakarta: LIPI Press, 2005), 33.

teks agama oleh kepentingan-kepentingan politik, sebagaimana disampaikan oleh Esposito.[34]

Terdapat banyak analisis terkait apa penyebab atau faktor munculnya radikalisme agama yang melibatkan pemahaman atas hadis Nabi ini, sebagian menyebutnya faktor ideologi, faktor ekonomi, faktor keadilan, faktor dendam dan lain sebagainya. Syamsul Bakri menginventarisirnya ke dalam lima faktor.[35] *pertama,* faktor sosial-politik. Gejala radikalisme mengatasnamakan agama lebih tepat dilihat sebagai gejala sosial-politik daripada gejala keagamaan. Sebagaimana diungkapkan Azyumardi Azra bahwa memburuknya posisi negara-negara Muslim dalarn konflik utara-selatan menjadi penolong utama munculnya radikalisme.[36]

Kedua, faktor solidaritas keagamaan. Harus diakui bahwa salah satu penyebab gerakan radikalisme adalah faktor sentimen keagamaan, termasuk di dalamnya adalah emosi keagamaan untuk saudara seagama yang tertindas oleh kekuatan tertentu, semisal Palestina, Rohingya, Uighur dan seterusnya. Tetapi hal ini lebih tepat dikatakan sebagai faktor emosi keagamaannya, dalam konteks agama sebagai pemahaman realitas yang sifatnya interpretatif.

Ketiga, faktor kultural,[37] ini juga memiliki andil yang cukup besar yang melatarbelakangi munculnya radilkalisme. Secara kultural di dalam masyarakat selalu ditemukan usaha untuk melepaskan diri dari jerat kebudayaan tertentu yang dianggap tidak sesuai, dan mengharuskan perubahan.

Keempat, faktor anti-westernisasi. Ekspansi Barat bersamaan dengan globalisasi merupakan sesuatu yang dianggap membahayakan muslim dalam mengaplikasikan syariah Islam.

Kelima, faktor realitas pemerintah. Ketidakmampuan pemerintah di negara-negara mayoritas muslim untuk bertindak memperbaiki situasi terhadap berkembangnya frustasi dan kemarahan sebagian umat lslam disebabkan dominasi ideologi, militer dan ekonomi dari negara-negara besar, serta kekalahan umat Islam.

---

[34] John L. Esposito, *Ancaman Islam; Mitos atau Realitas*, (Bandung: Mizan, 2007), 33-37. Lihat juga: John L. Esposito, *What Everyone Needs to Know About Islam*, (Inggris: Oxford University, 2002), 128.

[35] Syamsul Bakri, "Radikalisme Agama Kontemporer", dalam jurnal *Dinika* vol. 3 No. 1, Januari 2004, 3.

[36] Yoyo Hambali, "Fundamentalisme dan Kekerasan Agama", dalam jurnal *Unisma*, vol. 4, No. 1, tahun 2008, 2.

[37] Samuel P. Huntington, analis politik dan guru besar hubungan internasional pada Universitas Harvard menulis dalam sebuah esai yang sangat populer "*The Clash of Civilizations"* bahwa, sumber konflik yang dominan dewasa ini bukan sesuatu yang ideologis dan ekonomis, melainkan kultural. Lihat selengkapnya dalam Nasaruddin Umar, "Benturan Peradaban, Masa Depan Politik Dunia?" dalam jurnal *'Ulūmul Qur'ān*, vol. 4, no. 5, 1993, 11-25.

Sementara As'ad Said Ali, yang pernah menjabat Wakil Kepala BIN (Badan Intelijen Negara) selama beberapa periode menyatakan, radikalisme muncul karena multi faktor. Di antaranya faktor ghirah purifikasi agama. Kedua, implementasi ajaran Islam secara konkret dalam realitas sosial dan poiltik. Ketiga, menentang arus westernisasi yang membawa nilai-nilai yang dipandang tidak relevan dengan ajaran Islam, seperti materialisme, hedonisme, individualisme, dan sekularisme.[38]

Kelompok radikal ini mempunyai karakter berpikir yang khas, di antaranya adalah *pertama,* menyamakan pemahaman atas teks agama dengan teks agama itu sendiri. Perbedaan antara agama dan hasil pemahaman agama yang bersifat ijtihadi menjadi tidak jelas, sehingga ketika ada pemahaman lain terhadap teks agama yang bertentangan dengan pemahamannya dianggap melanggar teks agama itu sendiri.

Kedua, meninggalkan ikhtiar zahir, dan menyandarkan semua visi dan cita-citanya kepada hal-hal teologis. Tidak heran kelompok radikal gemar berpikir utopis, dengan slogal misalnya, apa pun masalahnya khilafah solusinya. Pemikiran yang semacam ini tentu saja destruktif bagi upaya pembangunan peradaban, karena mendorong manusia untuk terus berkhayal dan malas bekerja, kemudian menjadi *jabariyah*.

Ketiga, mengidealkan masa lalu atau yang mereka sebut salaf, tidak sesuai proporsinya. Mereka menganggap salaf secara total adalah representasi kebenaran untuk sepanjang masa. Perilaku salaf menjadi tolak ukur, baik yang bersifat *syar'i* maupun *ghairu syar'i*. Mereka tidak mengakui adanya klasifikasi hal-hal *thawabit* (paten) dan *mutaghayirat* (dinamis). Tidak heran mereka menolak untuk melakukan kontekstualisasi.

Keempat, menganut kebenaran tunggal. Tidak heran mereka menolak menerima pendapat kelompok lain, bahkan menolak untuk sekedar dialog. Juga gemar menyalahkan, baik itu berupa pembidahan (*tabdi'*), penyesatan (*tadlil*), pemusyrikan (*tasyrik*) sampai dengan pengkafiran (*takfir*).[39]

Keempat karakteristik pemikiran mereka tersebut penting ditelaah untuk kemudian dicari metodologi dan pola berfikir mereka, dan kemudian dilakukan konstruksi dan rekonstruksi, terutama berkaitan dengan cara mereka memahami hadis. Tentu timbangannya dalam hal ini adalah perangkat-perangkat keilmuan hadis (*ulum al-hadith*).

Melihat sejumlah faktor yang melatarbelakangi munculnya radikalisme mengatasnamakan agama sebagaimana disinggung di atas, terlihat bahwa terdapat banyak unsur eksternal yang menjadikan pemahaman terhadap hadis menjadi sangat subyektif, bahkan mengarah pada tindak kekerasan. Untuk itu penelitian disertasi ini diproyeksikan untuk tujuan secara obyektif menjernihkan pengaruh

---

[38] Ahwan Fanani, *Liberalisme Islam Di Indonesia,* (Semarang: Pustaka Zaman & Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Walisongo, 2013), h. 43-44.

[39] Bandingkan dengan M. Guntur Romli, *Membongkar Mitos Sejarah: Konflik Sosial dan Agama,* 2001, Jakarta: Tashwirul Afkar Lakpesdam, edisi 11, h. 125-127.

anasir luar hadis Nabi ke dalam wilayah pemahaman atau penafsiran hadis, termasuk dorongan politik dan latarbelakang sosial penafsir, yang dalam hal ini adalah kelompok-kelompok radikal, menggunakan timbangan kritik sanad dan matan serta ilmu metode pemahaman hadis.

Upaya konstruksi dan kemudian rekonstruksi pemahaman hadis kelompok radikal ini penting dilakukan agar masyarakat tidak tergelincir pada ideologi radikalisme, yang dapat membahayakan kehidupan berbangsa dan bernegara, serta tentu saja adalah membersihkan Islam sebagai agama yang *rahmatan lil alamin*, dari ajaran-ajaran menyimpang yang mencemarinya.

Terkait metode konstruksi pemahaman teks agama, dalam sebuah jurnal berjudul "Rekonstruksi Teologi Radikalisme",[40] Jamal Ma'mur Asmani menyatakan bahwa, dalam menghadapi kelompok radikalis dengan teologi yang ekstrim, dibutuhkan beberapa langkah untuk melakukan rekonstruksi. *Pertama*, mengkaji ayat-ayat dan hadis-hadis yang menjadi dasar dengan multi pendekatan, baik tekstual, maupun sosiologis, historis, antropologis, dan politis. Multi pendekatan ini akan menggambarkan makna teks secara komprehensif. Kekayaan tafsir dan syarah hadis menunjukkan kekayaan pemikiran Islam.

Kedua, membuat rumusan yang jelas mana ayat dan hadis yang pasti-absolut (*qath'iyyat-muhkamat*) dan mana ayat dan hadis yang prediktif-asumtif (*dhanniyyat-mutasyabihat*). Jika sudah ditemukan, maka pegangan utamanya adalah ayat-ayat yang pasti-absolut karena menjadi rujukan kapan pun dan di manapun. Sedangkan ayat dan hadis yang prediktif-asumtif menjadi potret historis pada masa Nabi sebagai respons atas persoalan yang sedang terjadi. Dalam konteks ini, ayat-ayat yang mengandung ajaran universal, seperti kemanusiaan, keadilan, hak asasi manusia, perdamaian, solidaritas sosial, dan kesetaraan harus menjadi dalil yang *qath'iyyat-muhkamat* yang sifatnya eternal yang harus mewarnai seluruh ajaran Islam yang mengarah kepada tercapainya *maqasidus syariah* (tujuan syariat Islam), yaitu menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan.

Dalam melakukan rekonstruksi digunakan khazanah keilmuan hadis yang sangat kaya, karena sepanjang sejarah umat Islam selama 15 abad, telah terjadi dinamika dan upaya yang luar biasa dalam memaknai dan memahami substansi hadis Nabi SAW, para ahli hadis telah merumuskan metode kajian hadis dalam upayanya membumikan pesan Tuhan lewat pernyataan verbal (*aqwāl*), aktivitas (*afʿāl*), dan *taqrīr* Nabi, agar nas hadis tidak dipahami secara tekstual kata per kata hanya dengan pendekatan filologis nahwiyah atau gramatikal, yang dapat berakibat terjadinya *gap* antara teks hadis dan realita.

Kerja akademik semacam ini dilakukan ulama hadis dengan merumuskan pelbagai model pendekatan kajian hadis dan disusunnya sekian kitab *'ulum al-*

[40] Jamal Ma'mur Asmani, "Rekonstruksi Teologi Radikalisme di Indonesia, Menuju Islam Rahmatan lil 'Alamin", dalam Jurnal *Wahana Akademika*, Vol. 4 Nomor 1 tahun 2017, h. 13.

ḥadīth dan *sharaḥ al-hadīth* sebagai upaya memahami dan menjaga otoritas hadis. Pendekatan yang literal akan menjadikan nas tidak mampu menyentuh problematika kontemporer yang setiap saat berinteraksi dengan aktivitas keseharian umat Islam, baik sebagai individu maupun bagian dari masyarakat dan bernegara. Semua ini terjadi akibat pemilihan metode pemahaman nas yang tidak tepat.

Tidak hanya pada aspek kontekstualisasi pemahaman, sebelum itu, konsentrasi umat Islam terhadap hadis juga diwujudkan dalam bentuk penjagaan atas transmisi hadis, dari generasi sahabat hingga saat ini. Hadis menjadi satu-satunya ucapan seorang nabi yang tetap otentik dan terwarisi hingga saat ini.

Demikian pula terkait metodologi yang komprehensif dalam memahami teks hadis, misalnya dengan mempertimbangkan aspek *asbāb al-wurūd* (*sosio-historical background*). Hal ini dikarenakan kandungan hadis yang begitu luas, memberi ruang pemahaman yang luas pula, ibarat sebuah permata yang sisi-sisinya memancarkan sinar, sehingga setiap orang atau kelompok melihat sesuai dengan sisi pandangannya masing-masing. Keragaman pendapat bisa terjadi meski rujukannya adalah teks hadis yang sama.

Secara definisi, hadis didefinisikan sebagai sesuatu yang datang dari Rasulullah SAW—selain Alquran—yang berisi penjelasan atas hukum syariah. Hadis merupakan wahyu dari Allah SWT atau ijtihad Rasulullah, namun wahyu lebih mendominasi, jika Alquran adalah narasi wahyu yang membacanya dianggap ibadah, maka hadis adalah wahyu yang tidak dinarasikan dan membacanya, secara teks saja, bukan merupakan ibadah.[41]

Secara historis, hadis mempunyai sejarah yang tidak kalah penting dari Alquran, keduanya saling beriringan, hal ini bisa dilihat dengan banyaknya penggunaan hadis dalam kitab-kitab tafsir maupun kitab fikih. Terutama dalam kitab-kitab fikih dari mazhab manapun pasti akan didapati dalil-dalil yang berasal dari hadis Nabi.[42]

Undang-undang periwayatan yang telah dikembangkan sejak masa sahabat, berupa investigasi dan kualifikasi atas perawi, mengkristal menjadi sebuah disiplin ilmu yang dikenal dengan *Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*.

Perangkat penggunaan dan interaksi dengan hadis atau *Ulum al-Hadith* merupakan jenis produk orisinil dan *genuine* umat Islam, yang tidak dipunyai oleh umat yang lain. Perangkat inilah yang menjamin otentisitas hadis.[43] Ibn Ḥazm berkata, "Peralihan hadis dari seorang perawi terpercaya kepada perawi terpercaya

---

[41] Muhammad 'Ajjāj al-Khāṭīb, *Uṣūl al-Hadīth*, (Makkah: Mu'assasah Umm al-Qurā, 1421 H), 24.

[42] Yūsuf al-Qardhawi, *Kaifa Nata'āmal...,* 48.

[43] Allah berjanji untuk menjamin otentisitas wahyu, baik Alquran maupun hadis, dalam QS. Al-Ḥijr ayat 9.

secara bersambung sampai kepada Nabi merupakan kekhususan umat Islam, yang tidak dipunyai oleh umat agama lain."[44]

Testimoni Ibnu Ḥazm (w. 456 H) tersebut dikuatkan oleh al-Ḥafiz Abu 'Ali al-Jiyani (w. 1105 M/498 H), yang menegaskan bahwa umat ini mempunyai tiga kepemilikan eksklusif, yaitu *isnād*, *i'rāb*, dan *ansāb*. Para ilmuwan kontemporer, mengakui kejelian dan nilai kritis Ilmu Hadis, bahkan para sejawan telah mengadopsi metode Ilmu Hadis dalam mengungkap fakta sejarah sebagai perangkat identifikasi.[45]

Secara definisi sederhana, Ilmu Hadis adalah ilmu yang digunakan untuk mengetahui kondisi atau status sanad dan matan.[46] Terklasifikasi dalam Ilmu Hadis Riwāyah dan Dirāyah. Ilmu Hadis mempunyai banyak cabang yang terus berkembang. Pada masa al-Ḥākim (w. 405 H), jumlah cabang Ilmu Hadis mencapai 50 bagian.[47] Jumlah tersebut bertambah pada masa Ibn al-Ṣalāḥ menjadi 65 macam.[48] Imam al-Nawāwī (w. 676 H) berkomentar bahwa, jumlah tersebut bukanlah angka yang final, karena masih sangat mungkin untuk berkembang ke dalam jumlah yang tidak diketahui hitungannya sekarang.[49]

Ilmu Hadis mempunyai banyak fungsi. Secara garis besar, minimal ada tiga fungsi bagi Ilmu Hadis, *pertama* adalah menjaga ajaran Islam dari distrorsi. Melalui Ilmu Hadis, dapat dipilah antara hadis sahih dan daif. *Kedua*, Ilmu Hadis dapat menjauhkan seorang perawi hadis dari potensi kesalahan dalam periwayatan. *Ketiga*, Ilmu Hadis dapat mencegah atau menghindarkan umat Islam dari unsur luar hadis, termasuk *isra'iliat* dan khurafat.[50]

Sejatinya sudah cukup banyak penelitian tentang fenomena radikalisme agama, baik dalam bentuk diskusi, lokakarya, konferensi maupun seminar. Ratusan atau bahkan mungkin ribuan buku juga telah diterbitkan. Tetapi penelitian yang ada umumnya baru membicarakan sejarah, struktur dan berbagai fragmen peristiwa. Sementara penelitian pada aspek yang mendasar, yaitu bagaimana konstruksi ideologi kelompok radikal ini dibangun, termasuk dengan mencomot hadis Nabi, dan bagaimana upaya rekonstruksinya, masih cukup langka.

Penulisan disertasi ini diproyeksikan untuk menambal celah kelangkaan tersebut. Ditulis dengan merujuk referensi-referensi induk, otoritatif dan utama

---

[44] Nūr al-Dīn 'Itr, *al-Madkhal ilā 'Ulum al-Ḥadīth*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1430 H), 13.

[45] Nūr al-Dīn 'Itr, *al-Madkhal ilā 'Ulum al-Ḥadīth*, 13.

[46] Jalal al-Dīn al-Suyuṭī, *Tadrīb al-Rāwi*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Ḥadīthah, 1966 M./ 1385 H.), 5.

[47] Abi 'Abdillah al-Ḥākim, *Ma'rifat Ulūm al-Ḥadīth*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1978), 14.

[48] Abū 'Amr Uthmān, *Muqadimah fi 'Ulum al-Ḥadīth*, (Kairo: Maktabah al-Mutanabbi, t.t.), 23.

[49] Al-Suyūṭī, *Tadrib...*, 53.

[50] Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd...*, 34-35.

bagi kelompok radikal untuk kemudian ditimbang dengan perangkat-perangkat ilmu hadis umat Islam yang sangat kaya ini, baik yang berkaitan dengan transmisi sanad maupun redaksi matan. Ikhtiar ini diharapkan bisa memberikan jawaban atas persoalan ideologisasi radikalisme agama, khususnya yang menyeret hadis Nabi, sekaligus menjadi kontribusi bagi pengembangan ilmu *ma'ānī al-ḥadīth* (pemahaman hadis), sebagai amal kecil untuk keagungan khidmat pada sunnah Nabi SAW.

B. Permasalahan

1. Identifikasi dan Batasan Masalah

Radikalisme mengatasnamakan Islam merupakan kesatuan pemikiran yang mengeksploitasi teks agama, utamanya hadis, sebagai legitimasi tindak kekerasan guna meraih kekuasaan, keluar dari arus mayoritas umat Islam moderat yang tentu saja menimbulkan implikasi diversitas pemahaman di antara keduanya. Dalam hal ini, pola pikir radikalisme mengeliminir metodologi dan pemahaman hadis para ulama hadis, sehingga mereka memahami hadis secara ahistoris, parsial dan tidak mengindahkan adanya hadis lain yang tidak sesuai dengan misi politik mereka. Radikalisme juga telah menggunakan banyak hadis daif sebagai *ḥujjah*-nya. Fakta ini meniscayakan sebuah analisis atas pemahaman kelompok radikal terhadap hadis. Ulasan mengenai kajian hadis oleh kelompok radikal dapat memperkaya wacana kritik hadis di tengah kelangkaan diskursus kontra-wacana tersebut dan kebutuhan masyarakat akan hal ini.

Ajaran dan praktek keagamaan yang digelorakan radikalis semacam NIIS dan kelompok radikal-teror lainnya, telah memunculkan reaksi dari umat Islam di seluruh dunia. Sejumlah 136 ulama dari seluruh dunia telah menandatangani dan mengeluarkan surat terbuka untuk kelompok radikal berisi kritik atas berbagai hal berkaitan dengan paham dan praktek keagamaan mereka.[51]

Kajian dalam disertasi ini akan mengkaji ulang atau merekonstruksi pemahaman kelompok radikalis terhadap hadis, dibatasi dalam lima tema, yaitu: *al-Khilafah* dan *al-Hakimiyah*, Jihad, Hijrah, Iman-kufr, dan narasi akhir zaman (*al-malhamat al-kubra*).

2. Rumusan Masalah

1. Bagaimana kelompok radikal melakukan konstruksi pemahaman terhadap hadis Nabi saw?
2. Bagaimana rekonstruksi pemahaman hadis kelompok radikal dengan mempertimbangkan konteks historis hadis, ide dasar hadis dan relevansinya dengan konteks sosio-historis saat ini?

[51] Isi surat terbuka dimaksud selengkapnya dapat dibaca dalam Surat Terbuka (الرسالة المفتوحة) lampiran disertasi ini.

C. Tujuan Penelitian

1. Mengurai dan mendeskripsikan telaah atas konstruksi pemahaman hadis kelompok radikal beserta pengecekan terhadap otentisitas sanadnya.
2. Menganalisis dan mengkritisi model pemahaman hadis-hadis kelompok radikal dengan mempertimbangkan konteks historis hadis, ide dasar hadis dan relevansinya dengan konteks sosio-historis saat ini.

D. Signifikansi dan Manfaat Penelitian

Penelitian disertasi ini secara teoretis akan berkontribusi memperkuat aspek-aspek pemaknaan hadis mengacu pada kaidah dan metode pemahaman hadis yang telah dirumuskan oleh ulama hadis. Pada tataran praktis, tinjauan atas kritik dan pemahaman radikalis terhadap hadis yang terkesan kontra-*raḥmatan lil 'ālamīn* diharapkan dapat meluruskan pemahaman dan pengamalan hadis sesuai esensinya ketika disampaikan oleh Nabi. Sehingga apa yang akan ditulis ini diharapkan dapat menjadi materi anti-radikalisme sebagai kontra-narasi atau alternatif-narasi.

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Demi membuktikan keaslian gagasan suatu karya ilmiah, diperlukan telaah atas penelitian-penelitian terdahulu (*literature review*) dalam topik yang sama. Penelitian ini berada pada posisi merekonstruksi hadis-hadis kelompok radikal sebagai metode sekaligus objek penelitiannya. Berikut peneliti sebutkan beberapa karya ilmiah yang mempunyai irisan pembahasan yang sama dengan disertasi ini.

Usāmah al-Sayid Maḥmūd al-Azhari *Al-Ḥaq al-Mubīn fī al-Radd 'ala Man Talā'aba bi al-Dīn*. Karya akademik ini merupakan jawaban ilmiah atas penyesatan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok radikal yang ada di Timur Tengah, khususnya Mesir, mulai dari Ikhwanul Muslimin hingga Daulan Islāmiyah fi al-Iraq wa al-Sham (NIIS), seperti dalam problem *ḥākimiyah* dan jihad.[52]

Ḥasan ibn Farḥan al-Māliki *Doktrin Akidah Salafi Wahabi, al-Qaedah dan ISIS.* Buku ini adalah kompilasi artikel dari website http://almaliky.org, berisi ulasan atas aliran Salaf-Wahabi dan gerakan al-Qaeda serta NIIS. Penulisan buku ini dinilai tidak sistematis dan terkesan *tashayyu'* atau kecondongan pada Syi'ah yang fanatik.[53]

Nasaruddin Umar menulis *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis.* Sebagaimana terbaca dari judul, buku ini berisi penjelasan dan klarifikasi atas tafsir

[52] Usāmah al-Sayid Maḥmūd al-Azhari, *Al-Ḥaq al-Mubīn fī al-Radd 'ala Man Talā'aba bi al-Dīn* (Kairo: Dar al-Faqih, 2015).

[53] Ḥasan ibn Farḥan al-Māliki, *Doktrin Akidah Salafi Wahabi, al-Qaedah dan NIIS* (Jakarta: Ash-Shafa, 2014).

dan pemahaman para radikalis atas sejumlah masalah keislaman yang basis argumentasinya adalah Alquran dan hadis.[54]

Michael Weiss dan Hassan Hassan *ISIS: Inside the Army of Terror*. Buku yang pernah *best seller* di Amerika ini merupakan referensi yang berharga tentang profil NIIS, dan korelasinya dengan situasi politik maupun kelompok yang ada di Timur Tengah. Ditulis dengan dasar pengalamannya selama bertugas menjadi jurnalis selama perang di Suriah. Buku ini memuat sejarah embrio NIIS dan dinamika sosial-politik yang mengiringi kelahirannya.[55]

Ikhwanul K. Mashuri dengan buku yang ia tulis berjudul *ISIS Jihad atau Petualangan* mengulas secara historis berdirinya NIIS dan bagaimana negara global memberikan respon. Buku ini juga mengurai bagaimana pemerintahan NIIS dikelola, termasuk invasinya ke Indonesia.[56]

AM Hendropriyono dalam *Terorisme Fundamentalis Kristen, Yahudi, Islam* memaparkan sejarah panjang gerakan fundamentalis dari berbagai agama, terutama Kristen, Yahudi dan Islam. Terkait fundamentalis Islam, dijelaskan mengenai peran ideologi Salafi-Wahabi sebagai embrio gerakan fundamentalisme, radikalisme dan terorisme dalam Islam.[57]

M. Imdadun Rahmat dengan karya *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Buku ini mengangkat fenomena bangkitnya gerakan revivalis Islam dan merinci detail peta persebarannya dari Timur Tengah ke Indonesia, baik Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Salafi-Wahabi, dan Jamaah Tabligh. Terutama melalui infiltrasi di kampus-kampus.[58]

As'ad Said Ali menulis buku *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi dan Sepak Terjangnya*. Secara komprehensif, buku ini mengulas fenomena dan sejarah organisasi terorisme internasional al-Qaeda. Sejak proses berdirinya sampai dengan dinamika perkembangan yang mengiringinya. Ditulis berdasarkan pengalaman lapangan penulisnya yang seorang agen organik dan pejabat Badan Intelijen Negara (BIN).[59]

---

[54] Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Quanta, 2014).

[55] Michael Weiss dan Hassan Hassan, *ISIS: Inside the Army of Terror* (New York: Regant Art, 2015).

[56] Ikhwanul Kiram Mashuri, *NIIS Jihad atau Petualangan* (Jakarta: Republika Penerbit, 2014).

[57] AM Hendropriyono, *Terorisme Fundamentalis Kristen, Yahudi, Islam* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2009).

[58] M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005).

[59] As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik Ideologi dan Sepak Terjangnya* (Jakarta: LP3ES, 2014).

Rijal Mamdud menuangkan penelitiannya dalam sebuah artikel jurnal berjudul "Genealogi Gerakan Ikhwanul Muslimin dan al-Qaeda di Timur Tengah". Poin utama yang disampaikan dalam jurnal tersebut adalah bahwa Ikhwanul Muslimin dan al-Qaeda telah menjadi induk gerakan radikalisme mengatasnamakan Islam, yang lahir di Timur Tengah kemudian menyebarkan pengaruhnya ke seluruh dunia.[60]

Nasrulloh "Radikalisme dalam Perspektif Hadis Studi Autentitas Sanad dan Kontekstualitas Matan Hadis-Hadis Permusuhan Terhadap Non-Muslim," Jurnal yang diunggah oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat UIN Maulana Malik Ibrahim ini mengulas otentitas sanad dan matan hadis yang mengarah pada permusuhan terhadap non-muslim. Hadis tersebut dikutip dari *Kutub al-Tis'ah*. Penelitian ini sampai pada kesimpulan bahwa non-muslim yang diperangi adalah hanya yang menyerang umat Islam.[61]

Kamarudin dengan artikelnya "Jihad dalam Perspektif Hadis." Artikel yang dimuat di Jurnal Hunafa Vol. 5 tahun 2008 berupaya mendeskripsikan fenomena penyimpangan makna jihad, khususnya yang diadopsi dari hadis-hadis yang dipahami secara tekstual.[62]

Khoirul Huda menulis artikel berjudul "Hadis, Salafisme dan Global Terorisme," yang dimuat dalam *Jurnal of Quran and Hadith Studies*. Artikel ini mengulas secara garis besar hadis-hadis yang digunakan oleh kelompok salafi dan teroris untuk melegitimasi perbuatan-perbuatan mereka.[63]

Beralih pada beberapa referensi terkait pemahaman hadis. Penelitian Ignaz Goldziher terhadap kitab-kitab hadis menyimpulkan bahwa tradisi kajian hadis tidak memiliki sudut pandang kritis terhadap matan. Goldziher melihat bahwa para *mukharij* hadis hanya mengumpulkan hadis berdasarkan riwayat, tetapi tidak memiliki kepekaan dan daya kritis terhadap apa yang diterimanya.[64]

Sebagaimana Goldziher, Alfred Guillaume dalam penelitiannya terhadap beberapa kitab hadis juga berpendapat bahwa kajian hadis tidak cukup dikritisi

---

[60] Rijal Mamdud, "Genealogi Gerakan Ikhwan al Muslimin dan Al Qaeda di Timur Tengah", *Jurnal ICMES*, volume 2, no. 1, Juni 2018.

[61] Nasrulloh, "Radikalisme dalam Perspektif Hadis Studi Autentitas Sanad dan Kontekstualitas Matan Hadis-Hadis Permusuhan Terhadap Non-Muslim," LPPM UIN Maulana Malik Ibrahim, 2016.

[62] Kamadrudin, "Jihad dalam Perspektif Hadis," *Jurnal Hunafa* Vol. 5, No. 1 (2008).

[63] M. Khoirul Huda, "Hadis, Salafisme dan Global Terorisme," *Jurnal of Quran and Hadith Studies*, vol. 4 nomor 1, (2015): 57

[64] Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, terj. S.M Stern dan C.R Barber (Chicago: Aldine Atherton, Vol. 2, 1971) 140.

meskipun kandungan matan memuat anakronisme maupun kejanggalan secara rasional.[65]

Pandangan kedua tokoh di atas kemudian mendapatkan bantahan dari sesama sarjana Barat. Salah satunya datang dari Jonathan A.C Brown. Tidak seperti Goldziher dan Guillaume, Brown dapat memperlihatkan bukti bahwa sejak masa Bukhari pada abad 3 H/9 M telah dilakukan praktik kritik matan hadis. Ia mengatakan bahwa penolakan Bukhari atas hadis riwayat Hasyraj bin Nubata yang meriwayatkan hadis soal pengganti Nabi setelah wafat menjadi salah satu bukti daya kritis al-Bukhari untuk tidak menerima matan hadis secara mentah-mentah. Hadis ini ditolak karena tidak sesuai dengan fakta bahwa Nabi tidak pernah menyebutkan penggantinya selama hidup.[66]

Telaah atas karya-karya di atas membawa pada kesimpulan bahwa, karya tersebut mempunyai relevansi dengan penelitian ini, baik dalam hal diskursus radikalisme, deskrispsi penyimpangan atas pemahaman nas hadis, maupun ulasan tentang kelompok radikal.

Namun penelitian ini mempunyai perbedaan, melengkapi celah penelitian yang telah dilakukan di atas, dalam hal, 1) mengkaji dari literatur-literatur kelompok radikal-teror yang terbaru dan otoritatif, 2) memperluas tema pembahasan diskursus ke dalam tema hijrah dan akhir zaman misalnya, yang belum banyak dikaji relevansinya dengan radikalisme, 3) komparasi antara pola pikir satu kelompok radikal dengan yang lainnya mengacu pada kitab induk utama mereka, 4) usaha melakukan rekonstruksi, 5) kajian atas pemahaman hadis oleh radikalis difokuskan atas kritik hadis berupa sanad dan matan, serta pemahaman praktis mereka, dengan mempertimbangkan konteks historis hadis, ide dasar hadis dan relevansinya dengan konteks sosio-historis saat ini.

F. Metode Penelitian

1. Sifat, Jenis dan Sumber Data

Penelitian disertasi ini bersifat kualitatif, yakni berupaya mencari dan menemukan pemahaman tentang fenomena dalam suatu latar yang berkonteks khusus, guna menemukan 'benang merah' antara pemahaman konteks ketika hadis disabdakan dengan konteks sekarang, dan tergolong *library research* (studi pustaka/penelitian literatur). Dengan demikian sumber data yang akan ditelusuri terbagi dua bagian. Pertama, sumber utama (*primer*) dan kedua, sumber pendukung (*sekunder*). Sumber utama dalam penelitian ini adalah rujukan pokok kelompok radikal, yakni *Fi al-Tarbiyyah al-Jihadiyyah wa al-Bina'* karya 'Abdullāh 'Azzām,

[65] Alfred Guillaume, *The Tradition of Islam: An Introduction to the Study of the Hadisth Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1924), 80.

[66] Jonathan A.C. Brown, "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find," *Islamic Lay and Society*, Vol. 15 (2008): 154.

Ma'ālim fī al-Tariq karya Sayyid Qutb (ideolog Ikhwanul Muslimin), *Nizam al-Islam* karya Taqiyudin al-Nabhani (pendiri Hizbut Tahrir), serta majalah yang resmi dirilis oleh NIIS dan telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, yaitu *Dabiq*[67] dan *al-Naba'*.[68]

Penelitian disertasi ini akan menelusuri bagaimana kitab rujukan tersebut membingkai pemahaman-pemahaman ulama dan tokoh kelompok radikalis atas hadis, juga bagaimana hadis diaplikasikan dalam kebijakan politik praktis mereka. Fokus penelitian ini adalah materi yang dimuat oleh kitab-kitab induk tersebut dan majalah *Dabiq* sejak edisi pertama yang terbit pada bulan Ramadan 1435 H. hingga edisi ke enam belas yang terbit pada bulan Safar 1440 H. Periode tersebut merupakan periode keseluruhan dari terbitnya majalah *Dabiq* yang penulis dapatkan.

Karena penelitian ini terkait dengan hadis maka kitab-kitab hadis standar juga menjadi sumber data, utamanya *kutub al-sittah*[69], Muwaṭṭa' Mālik karya Imam Mālik (93-179 H), Sunan al-Dārimī karya 'Abdullah al-Dārimī (w. 255 H), Musnad Ahmad ibn Hanbal karya Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H).[70] Bila diperlukan, hadis

---

[67] Nama *Dabiq*, sebagaimana dinyatakan dalam pengantar edisi perdana majalah tersebut, diambil oleh NIIS dari nama sebuah wilayah pertempuran besar di abad ke 16, yang sekarang masuk wilayah kekuasaan Suriah Utara, tepatnya di Halab (Aleppo). Pada saat itu Ottoman mengalahkan Mamluk dan memulai fase ekspansionis utama sebuah kekhilafahan Baghdadi dan pengikutnya menganggap telah menjadi khalifah terakhir. *Dabiq* juga merupakan tempat yang disebut dalam hadis Nabi sebagai tempat pasukan Romawi dikalahkan, dan membuka jalan bagi umat Islam untuk memperluas dan mengalahkan Dajjal di akhir zaman, yakni *al-malāḥim*. Lihat: *Dabiq* edisi I, Ramadan 1435, 4. Majalah ini diterbitkan oleh NIIS secara periodik berisi materi dakwah dan informasi berkenaan dengan perkembangan NIIS, serta pernyataan-pernyataan resmi mereka.

[68] Pemilihan empat kelompok; Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, al-Qaeda dan NIIS mengacu pada kesepakatan internasional dan kriteria yang telah ditetapkan oleh Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) berdasarkan UU Nomor 5 tahun 2018. Lihat: https://nasional.okezone.com/read/2019/11/26/337/2134712/bnpt-ungkap-4-kriteria-orang-terpapar-paham-radikal diakses pada 6 Juni 2020.

[69] *Kutub al-Sittah* adalah enam kitab hadis standar setelah Alquran dalam menukil, mengkaji maupun menerangkan berbagai ajaran Islam. Keenam kitab tersebut: (1) *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* karya Muḥammad ibn Ismaʿīl al-Bukhāri (194-256 H); (2) *Ṣaḥīḥ Muslim* karya Muslim ibn al-Hajjāj (206-261 H); (3) *Sunan Abū Dāwūd* karya Abu Dāwūd al-Sijistāni (w. 275 H); (4) *Sunan al-Turmudzi* karya Abu 'Isā al-Turmudzi (w. 279 H); (5) *Sunan al-Mujtabā al-Nasā'i* karya Ahmad ibn Shu'aīb al-Nasaʿi (w. 303 H) dan (6) *Sunan Ibn Mājah* karya Muhammad ibn Yazīd al-Qazwīni (w. 273 H). Biografi imam hadis tersebut bisa dilihat di antaranya dalam al-Dhahabī, *Siyar A'lam al-Nubala'*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1993), juz XII, 391-471, 557-580, juz XIII, 203-221, 270-281, juz XIV, 125-135; *Tadzkirat al-Ḥuffāẓ*, di-*taḥqīq* oleh Hamdi'Abd Majid Ismāīl al-Salafi, (Riyad: Dār al-Shami'i, 1415 H.), juz II, 555-557, 588-593, 633-637, 698-701; Ibn 'Imād, *Shuzurat al-Zahab*, jilid II, 279-281, 295-297, 326, 330-332, 342, dan 421-422.

[70] Biografi tiga imam hadis tersebut bisa dilihat dalam al-Dhahabi, *Tadzkirat al-Ḥuffāẓ*, juz I, 207-213, juz II, 431-432, 534-536. Dilihat juga dalam al-Dhahabī, *Siyar*

terkait juga akan diambil dari kitab hadis lainnya seperti Muṣannaf Abd al-Razzāq karya Abū Bakar Abd Razzāq al-Ṣan'ānī (w. 211 H), Muṣannaf Ibn Abī Shaibah karya Abu Bakar Abdullah ibn Muhammad; Ibn Abī Shaibah (w. 235 H), Mu'jam al-Kabīr dan Mu'jam al-Awsaṭ keduanya karya Abū Qāsim Sulaimān ibn Aḥmad al-Ṭabarānī (w. 360 H), Sunan al-Dāraquthnī karya Abū al-Ḥasan Ali ibn Umar al-Dāraquṭnī (w. 385 H), al-Mustadrak 'alā al-Ṣahīhain karya Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Abdullah al-Ḥākim (w. 405 H) dan Sunan al-Kubrā karya Aḥmad ibn Ḥusein Abu Bakar al-Baihaqī (w. 458 H). Penjelasan lebih lanjut tentang hadis yang ada di dalam kitab-kitab tersebut diambil dari kitab *sharḥ* seperti *Sharḥ al-Nawāwi* karya Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawāwī (676 H), *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Aḥmad ibn 'Ali Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (773-852 H), *'Aun al-Ma'būd* karya Abū Ṭayyib Muḥammad Shams al-Ḥaq al-'Aḍīm Ābādī, *Tuḥfah al-Aḥwadzī* karya Abū al-'Alā Muḥammad 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī, dan *Ḥashiyah al-Sindī li al-Bukhārī wa al-Nasā'ī*, karya Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn ibn 'Abd Hādī al-Sindī.

Dan mengingat pendekatan yang dilakukan adalah kritik hadis baik sanad maupun matan dan teori *ma'āni al-ḥadith* (metodologi pemahaman hadis) maka kajian tersebut akan dirujuk dari kitab Ulūm al-Ḥadīth seperti *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah* dan *al-Madkhal li Dirāsat al-Sunnah al-Nabawiyah*, karya Yusuf al-Qardhāwī, *al-Bayān wa al-Ta'rīf fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīth*, karya Ibrāhīm Ibn Ḥamzah al-Ḥusaini, *al-Lumma' fī Asbāb al-Ḥadīth*, karya Jalal al-Din al-Suyūṭī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, karya Musfir 'Azmullah al-Damainī, dan *Kritik Matan Menuju Pendekatan Kontekstual atas Hadis Nabi SAW*, karya Afif Muhammad, serta referensi-referensi lainnya yang terkait dengan hadis, baik dalam sub disiplin hadis *dirāyah* maupun sub hadis *riwāyah*.

2. Metode Analisis

Perolehan data dalam penelitian ini akan dianalisis menggunakan metode deskriptif, analitis dan kritis, serta komparatif. Pola deskriptif diharapkan dapat mengarahkan pada penulisan yang menyeluruh serta komprehensif.

Kemudian analisis tersebut akan menggunakan metode berpikir induktif. Induktif yaitu penarikan kesimpulan dari pernyataan-pernyataan yang bersifat khusus kepada pernyataan yang bersifat umum.[71] Metode berpikir ini akan digunakan dalam melihat data-data yang telah dikumpulkan untuk kemudian diolah secara general.

Adapun pendekatan yang digunakan dalam membaca matan hadis dalam penelitian ini adalah pendekatan Ulumul Hadis secara umum, atau Ilmu Ma'ani al-

---

A'lam al-Nubala', juz VIII, 48-130, juz XI, 178-358, juz XII, 224-232; Ibn ʿImād, *Shuzurat al-Zahab,* jilid I, 465-468, jilid II, 224-227, 274.

[71] Sutrisno Hadi, *Metodologi Riset,* (Yogyakarta, Gajah Mada University Press, 1977), 50.

Hadis secara lebih spesifik, dibaca secara kontekstual. Fakta-fakta terkait radikal terorisme mengatasnamakan Islam dikaji menggunakan pendekatan fenomenologi.

Sebagai upaya optimalisasi pengolahan data, terutama berkaitan dengan validitas sanad hadis, digunakan pula metode *takhrīj al-ḥadīth*, yaitu menunjukkan tempat hadis di berbagai sumbernya yang asli, yang diriwayatkan lengkap dengan sanadnya, dan menjelaskan derajat hadis bila diperlukan.[72] Misalnya menelusuri kata hadis yang terkait erat dengan penelitian ini, seperti *Daulah*, *Hijrah,* dan lain sebagainya, atau menelusuri topik tertentu yang diduga berhubungan dengan studi ini seperti, bab *Man Qāma li janāzat al-Yahūd*, dan bab *Ikhrāj al-Yahūd wa al-Naṣārā min al-Jazīrah al-'Arab*. *Takhrij al-ḥadith* dilakukan melalui alat bantu seperti kamus hadis *Mu'jam al-Mufahras li Al-Faz al-Ḥadīth al-Nabawī* karya AJ. Wensinck bersama rekan-rekannya, *Maktabah al-Shāmilah*, *Maktabah al-Iskandariah*, dan *Mausū'at al-Ḥadith al-Nabawi*.

Tidak lupa metode *takhrīj* akan difungsikan untuk mengklasifikasi hadis-hadis terkait, berdasarkan tema dan dibagi menjadi beberapa sub tema. Pengolahan data dengan cara ini, dapat memilah hadis yang tidak valid (*maudlū'*), tidak sesuai asli (terdistorsi/*taḥrif*) dan atau matan yang terkesan kontradiktif (*mukhtalif*).

3. Kerangka Teori

Disertasi ini menekankan pada konstruksi pemahaman hadis kelompok radikal dan melakukan rekonstruksi terhadap pemahaman mereka. Rekonstruksi yang dimaksud dalam disertasi ini adalah membangun kembali pemahaman yang sudah ada dan mengkritisi beberapa pemahaman yang dinilai bermasalah. Hadis diposisikan sebagai teks untuk kemudian direkonstruksi pemahamannya agar mendapatkan pemahaman yang utuh dan kontekstual serta relevan dengan inti dan nilai teladan Nabi Muhammad saw.[73]

Pemahaman terhadap teks ditinjau dari beberapa teori yang dikembangkan para sarjana Islam kontemporer. *Pertama*, dari Fazlur Rahman yang mengembangkan konsep pemahaman hadis dengan melibatkan kritik sejarah dan hermeneutika. Kritik sejarah dalam pandangan Rahman adalah upaya dekonstruksi dengan tujuan menemukan fakta dan pemahaman objektif, menekankan pada nilai yang terdapat pada data sejarah, dan tidak terbatas pada peristiwanya akan tetapi konteks makro yang lebih luas. Sedangkan hermeneutika menjadi bagian dari rekonstruksi untuk memahami dan menyingkap makna dibalik teks. Kedua metode ini digabungkan oleh Rahman untuk melihat ide moral yang ada dalam teks al-

[72] Lihat: Maḥmūd al-Taḥḥān, *Ushūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānid,* (Riyaḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1991), 9-11.

[73] Nurun Najwah, "Tawaran Metodologi dalam Studi Living Sunnah," dalam Sahiron Syamsuddin (ed), *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2007), 33.

Quran dan hadis.[74] Selain itu, Rahman juga menekankan pentingnya evaluasi interpretasi hadis dengan melibatkan aspek sejarah, yakni dengan melihat hadis sebagai tradisi yang hidup (living sunnah) dan membedakannya dengan nilai nyata yang terdapat dalam keterangan *asbab al-wurud*.[75]

Kedua, dari M Syuhudi Ismail yang mengembangkan pemahaman hadis dengan tiga langkah. Pertama, langkah analisa teks dengan cara melakukan pembacaan atas berbagai teks hadis secara komprehensif dan menyeluruh. Kedua, langkah identifikasi konteks historis hadis dengan cara membaca latar belakang hadis dan kondisi pada zaman Nabi. Ketiga, Kontekstualisasi hadis dengan cara menemukan fungsi Nabi atas hadis dan menelaah gaya bahasa yang terdapat dalam hadis.[76]

Ketiga, dari Muhammad al-Ghazali yang menyusun sedikitnya 5 prinsip dalam memahami hadis yaitu: a. Sesuai dengan Alquran, b. Sesuai dengan hadis sahih lainnya, c. Sesuai prinsip umum ajaran Islam, d. Sesuai dengan fakta historis, dan e. Sesuai dengan kebenaran ilmiah.[77]

Keempat dari Yusuf al-Qardhawi yang menyusun sedikitnya 8 kriteria untuk memahami hadis Nabi yakni: (1) Memahami hadis sesuai petunjuk al-Qur'an (2) Menghimpun hadis-hadis yang setema (3) Kompromi atau tarjih terhadap hadis-hadis yang kontradiktif. (4) Memahami hadis sesuai dengan latar belakang, situasi dan kondisi serta tujuannya. (5) Membedakan antara sarana yang berubah-ubah danyang tetap (6) Membedakan antara ungkapan haqiqah dan majaz (7) Membedakan yang gaib dan nyata (8) Memastikan makna kata-kata dalam hadis.[78]

Beberapa teori yang dikembangkan oleh para sarajana tersebut diterapkan secara utuh dan proporsional dalam disertasi ini. Artinya dalam menggunakan metode pemahaman hadis terutama ketika melakukan rekonstruksi terhadap hadis-hadis yang digunakan kelompok radikal, tidak terpaku pada satu atau dua teori saja, akan tetapi digunakan dalam porsi dan kebutuhannya pada masing-masing topik yang diangkat dalam disertasi.

---

[74] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), 4-5.

[75] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 77-78.

[76] Muhammad Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Lokal, dan Temporal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 6.

[77] Muhammad Al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1989), 96.

[78] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nataʻāmal maʻa al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Herndon: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1992), 69.

4. Teknik Penulisan

Secara teknis penulisan penelitian disertasi ini, termasuk dalam hal transliterasi, mengacu pada buku "Pedoman Penulisan Makalah, Proposal, Tesis, dan Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta" yang diterbitkan secara resmi oleh Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. Alih bahasa ayat Alquran dikutip dari "Alquran dan Terjemahnya", yang dirilis oleh Kementerian Agama RI tahun 2019.

G. Sistematika Penulisan

Bab pertama memuat pendahuluan berisi latar belakang, identifikasi dan batasan masalah, titik masalah, tujuan dan manfaat penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua adalah kajian teoritik berupa ulasan kaidah kesahihan sanad dan matan dengan rincian kaidah kesahihan sanad, kaidah kesahihan matan, dan kaidah pemahaman hadis.

Bab tiga berisi paparan mengenai kelompok-kelompok radikal kontemporer. Sedikitnya ada empat kelompok yang akan dijadikan pembahasan pokok yaitu: Ikhwanul Musimin, Hizbut Tahrir, Al-Qaeda, dan NIIS. Dari keempat kelompok ini akan diuraikan sejarahnya, tokoh sentral, dan kiprahnya dalam jaringan radikalisme dunia.

Bab keempat memaparkan konstruksi pemahaman radikalis atas hadis Nabi dalam beberapa tema, yaitu hadis soal *al-Hakimiyah* dan *al-khilāfah* mencakup hadis *al-daulah* dan *al-bai'at,* hadis soal *hijrah,* hadis soal keimanan mencakup *shirk* (*mushrik*), *kufr* (kafir), dan *riddah* (murtad), dan hadis tentang akhir zaman mencakup *al-malāḥim*, *al-fitan* dan *sarāya* (tawanan/perbudakan).

Bab kelima berisi analisis berupa rekonstruksi pemahaman radikalis terhadap hadis dalam persoalan-persoalan sebagaimana disinggung di atas, dengan uraian analisis tentang hadis *al-Hakimiyah*, *al-khilāfah* mencakup hadis *al-daulah* dan *al-bai'at,* analisis tentang hadis *hijrah,* analisis tentang hadis keimanan mencakup *shirk* (*mushrik*), *kufr* (kafir), dan *riddah* (murtad), dan analisis tentang hadis akhir zaman mencakup *al-malāḥim, al-fitan* dan *sarāya* (tawanan/perbudakan).

Bab keenam penutup, berisi kesimpulan dan saran serta rekomendasi.

BAB II

METODOLOGI KRITIK SANAD DAN MATAN HADIS

Pada bab ini peneliti akan menguraikan variabel pertama yang menjadi landasan penelitian dan objek kajian disertasi ini, yakni seputar metodologi pemahaman hadis. Pembahasan dimulai dengan membahas soal dinamika dan perkembangan ilmu hadis, kemudian ulasan mengenai metodologi pemahaman hadis, lalu menjelaskan soal tipologi dalam pendekatan pemahaman hadis, dan terakhir menguraikan tentang konstruksi dan rekonstruksi pemahaman hadis kelompok radikal.

A. Dinamika dan Perkembangan Ilmu Kritik Hadis (*Naqd al-Ḥadīth*)

Secara etimologis, kata hadis sebagaimana ditulis Ibnu Mandzur (w. 711 H) dalam *Lisān al-'Arab* mengandung tiga: baru (*al-jadid*), dekat (*al-qarib*), dan berita (*al-khabar*).[1] Ditinjau dari penggunaannya, kata hadis bermakna baru dan dekat apabila diposisikan sebagai kata sifat, sedangkan bila digunakan sebagai kata kerja maka kata ini bermakna kabar atau berita. Dari ketiga makna ini yang lebih dekat dengan pengertian terminologis ilmu hadis adalah makna terakhir.[2] Hal ini sebagaimana ditemukan dalam redaksi sanad berbagai kitab hadis yang seringkali kata hadis digunakan bergantian dengan kata khabar dengan segala bentuk derivasinya.[3]

Dalam al-Quran kata hadis dapat ditemukan sebanyak 23 kali yang tersebar dalam berbagai surah di antaranya dalam Q.S al-An'am [6]: 68, Q.S al-Zumar [39]: 23, dan Q.S Taha [20]: 9. Secara umum kata hadis dalam al-Quran digunakan dalam makna pembicaraan, berita, dan wahyu al-Quran. Kata hadis ini juga dapat ditemukan dalam berbagai kitab hadis induk seperti dalam *Sahih Bukhari* dan

[1] Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dar al-Misriyyah, Juz. 2, t.t), 436.

[2] Muhammad Muṣṭafā Aẓamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1977), 1-2.

[3] Muhammad Mustafa Azami, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ al-Nabawi* (Riyad: Jami'ah al-Riyad, 1396), 391.

kitab lainnya seperti diriwayatkan dari Abdullah bin Umar Rasulullah saw bersabda:

بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّار[4] .

"Sampaikan dariku walaupun satu ayat, dan ceritakanlah (apa yang kalian dengar) dari Bani Israil dan itu tidak apa (dosa). Siapa yang berdusta atasku dengan sengaja maka bersiap-siaplah tempatnya di neraka."

Secara terminologis, mayoritas ulama hadis dalam berbagai kitab 'Ulum al-Hadis mendefinisikan hadis yakni segala bentuk perkataan, perbuatan, hal ihwal dan persetujuan Nabi. Menurut Ajjaj al-Khatib yang dimaksud dengan hal ihwal (ahwal) adalah segala pemberitaan tentang Nabi saw termasuk karakteristik, sejarah, dan kebiasaannya. Adapun ulama ushul membatasi definisi hadis dengan segala sesuatu yang berkaitan dengan hukum syariat.[5]

Kaitannya dengan definisi di atas, para ulama hadis secara umum menggunakan nomenklatur hadis bergantian dengan sunnah. Artinya dua istilah ini dianggap sinonim, tidak berbeda satu dengan lain. Sarjana Muslim yang berkarir di University of Chicago, Fazlur Rahman, membedakan istilah hadis dan sunnah secara definitif maupun konsep. Menurutnya hadis adalah tradisi verbal yang ditransmisikan oleh para periwayat hadis dan dibukukan dalam berbagai kitab hadis. Sedangkan sunnah pengertiannya dapat mencakup tiga macam: sunnah yang berupa perkataan, perbuatan, dan ketetapan; sunnah sebagai tradisi sahabat pasca Nabi yang dikhususkan untuk meneladani Nabi saw; dan sunnah berupa norma pokok praktis yang diyakini berdasarkan hadis.[6]

Terlepas dari perbedaan pendapat mengenai istilah, penulis dalam disertasi ini tidak membedakan antara istilah hadis dan sunnah secara konseptual. Keduanya sama dan dapat digunakan bergantian. Dilihat

---

[4] Muḥammad ibn Ismā'īl Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid IV (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2008), 170.

[5] Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadiṡ: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu* (Beirut: Dar al-Firk, 1975), 8.

[6] Fazlur Rahman, Islamic Methodolgy in History (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), 32 – 33.

dari segi perkembangannya, hadis di masa Rasul saw belum lahir sebagai sistematika ilmu yang rigid dan sistematis. Bisa dikatakan bahwa sunnah/hadis adalah perbincangan informal maupun formal di antara Rasul saw beserta para sahabat maupun di antara para sahabat ketika membicarakan Rasul saw.

Ketika sahabat mengalami persoalan tertentu terkait hukum misalnya, mereka bisa bertanya langsung kepada Rasul saw. Kasus seperti ini misalnya dapat ditemukan dalam riwayat Uqbah bin al-Harith ketika mengetahui belakangan bahwa istrinya yang bernama Ummu Yahya binti Abi Ihab adalah saudara sepersusuan. Atas problem ini, mereka mengadu kepada Rasul saw dan kemudian ia memisahkan mereka berdua.[7]

Sebagian sahabat yang lain saling bergantian untuk menghadiri majlis Rasul saw karena pekerjaan dan tugas yang tidak bisa ditinggalkan. Mereka saling mengabarkan satu sama lain tentang apa yang disampaikan Rasul saw dalam majlis. Kasus seperti ini dilakukan juga oleh Umar bin Khaṭṭāb dengan sahabat lain dari kaum Ansar. [8] Menurut Abu Zahw, di masa Rasul saw sahabat yang tidak ingin ketinggalan informasi dan ilmu, mereka berinisiatif untuk membagi jadwal kehadiran di majlis. [9]

Meski demikian, ketidaksepahaman antar sahabat tetap terjadi dalam memahami ucapan Rasul saw. Hal ini sebagaimana terjadi pada kasus yang cukup terkenal yaitu tentang salat ashar di Bani Quraizah. Rasul saw bersabda, "Janganlah kalian salat Asar kecuali telah sampai di daerah Bani Quraidzah."[10] Atas sabda Nabi saw ini, para sahabat berbeda pendapat dalam memahaminya. Sebagian mereka memahami bahwa yang dimaksud Nabi saw adalah bergegas agar segera sampai ke daerah yang dituju, dengan tidak meninggalkan salat ashar. Sebagian yang lain memahaminya secara harfiah, bahwa hanya boleh shalat

---

[7] Muḥammad ibn Ismāʿīl Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid II (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2008), 189.

[8] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid I, 50; Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz II (Beirut: Dār al-Fikr, tp), 189.

[9] Abū Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn* (Kairo: tp, 1984), 51; Muḥammad ibn Muḥammad Abū Syuhbah, *al-Wasīṭ fī Ulūm wa Musthalah al-Ḥadīth* (tk: Alam al-Ma'rifat, tt), 49.

[10] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid I; 325.

ashar ketika sampai di tempat yang dituju. Kedua pihak ini kemudian meminta penjelasan kepada Nabi saw, dan keduanya dibenarkan. [11]

Mustafa Azami menjelaskan mengenai cara Rasul saw mengajarkan hadis kepada para sahabat setidaknya dengan tiga hal: pertama, menyampaikan hadis melalui pengajaran langsung dalam majlis ilmu. Melalui majlis ini para sahabat mendapatkan nasihat langsung dari Rasul saw, mereka kemudian menghafalkan dan mengamalkannya. Kedua, menyampaikan hadis melalui media tulisan, baik menulis sendiri ataupun didiktekan kepada sekretaris Nabi saw. Hal ini berkaitan dengan surat menyurat Nabi saw kepada para raja, penguasa, dan gubernur di luar wilayah Madinah. Surat-surat tersebut sebagian berisi tentang ketetapan hukum seperti zakat dan sebagainya. Ketiga, mengajarkan hadis dengan cara praktik langsung dengan para sahabat terutama dalam tata cara ibadah seperti shalat, puasa, haji, dan lain-lain.[12] Ia juga berpendapat bahwa para sahabat sungguh-sungguh dalam memahami, menghafalkan, menghayati, dan mempraktikkan hadis Nabi saw setelah al-Quran. Menurutnya ada tiga metode yang digunakan sahabat dalam mempelajari hadis: hafalan, merekam, dan praktik. Ketiga metode ini digunakan secara bersamaan dan berkesinambungan oleh para sahabat.[13]

Meski pengajaran hadis telah berjalan, akan tetapi penulisan hadis belum dilakukan secara resmi sebagaimana Alquran karena ada kekhawatiran hadis akan tercampur aduk antara hadis dengan ayat Alquran. Bahkan karena kekhawatiran ini, ada riwayat dari Abu Sa'id Al-Kudri bahwa Rasul saw bersabda:

لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا إِلَّا الْقُرْآنَ، مَنْ كَتَبَ عَنِّي شَيْئًا سِوَى الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ.[14]

---

[11] Aḥmad al-Qasṭalāni, *Irsyād al-Sārī Li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), 713.

[12] Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, 10.

[13] Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, 13.

[14] Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Jilid 17 (Beirut: Muassasat al-Risalah, 2001), 149; Ibnu Hibban, *al-Ihsan fi Taqrib Sahih Ibn Hibban* (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1988), 265.

"Janganlah kalian menulis sesuatu dariku selain Alquran, dan siapa yang sudah menulis sesuatu dariku selain Alquran, maka hendaklah menghapusnya."

Meskipun ditemukan hadis yang melarang penulisan hadis, akan tetapi terdapat pula beberapa riwayat yang menerangkan bahwa sebagian sahabat menulis hadis dalam lembaran-lembaran (*sahifah*) untuk disimpan secara pribadi. Beberapa sahabat seperti Abdullah bin Amr bin Ash dengan lembaran yang dikenal dengan *al-Sahifah al-Shadiqah*, dinamakan seperti ini karena diyakini ia menulis secara langsung dari Rasulullah saw sehingga periwayatannya langsung dari Rasul. Begitu pun dengan Ali bin Abi Talib dan Anas bin Malik yang keduanya memiliki sahifah yang berisi hadis-hadis dari Rasulullah saw.[15] Terdapat pula riwayat yang menceritakan bahwa pada saat peristiwa *Fath Makkah* (pembebasan kota Mekah), Rasulullah saw berpidato di hadapan ribuan para sahabat. Ketika itu, salah seorang sahabat bernama Abu Shah meminta Nabi saw untuk menuliskan isi pidato tersebut. Lalu Rasul saw bersabda, "Tuliskan untuk Abu Shah."[16]

Perbedaan riwayat antara kebolehan dan larangan penulisan hadis para ulama hadis menyikapinya dalam dua pendapat. Pertama, riwayat yang melarang dinasakh oleh riwayat yang mengizinkan. Pendapat pertama ini beralasan bahwa larangan penulisan Hadis terjadi di awal Islam, karena khawatir adanya percampuran antara Alquran dan hadis. Ketika penulisan Alquran dirasa sudah mapan dan para sahabat sudah bisa membedakan antara ayat Alquran dan hadis, maka Rasul saw mengizinkan penulisan hadis. Kedua, baik hadis yang melarang maupun yang membolehkan pada dasarnya tidak bertentangan. Pendapat ini menjelaskan bahwa larangan dikhususukan kepada mereka yang dikhawatirkan dapat mencampurkan hadis dan Alquran, sedangkan bagi mereka yang tidak, maka diperbolehkan.[17]

Polemik soal boleh dan tidaknya menuliskan hadis rupanya belum berhenti di masa sahabat, bahkan hingga beberapa abad setelahnya

---

[15] Al-Hasani Abd al-Majid Hashim, *Uṣūl al-Ḥadīṡ al-Nabawī* (Kairo: al-Hadisah li al-Tabaah, t.t), 176.

[16] Abu 'Amr Ibn Abd al-Barr, *Jāmi' Bayān al-'Ilmi wa Fadhlih*, Jilid. 1 (Riyad: Dar Ibn al-Jauzi, 1994), 84.

[17] Sayyid Abd al-Majid al-Ghawri, *al-Sunnah al-Nabawiyyah Ḥujjiyyatuha wa Tadwīnuha* (Beirut: Dar Ibn Kathir, 2009), 73 – 76.

polemik ini masih berlanjut. Michael A. Cook dalam artikelnya "The Opponent of the Writing of Tradition in Early Islam" dengan cukup baik menelusuri bagaimana polemik ini berlansung di antara para sahabat hingga beberapa generasi setelahnya. Ia menggunakan berbagai sumber dari abad ke-5 H seperti *Taqyid al-'Ilm* karya al-Khatib al-Baghdadi (w. 463 H) dan abad ke-3 H seperti *Thabaqat* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H).[18]

Dalam artikelnya tersebut, Michael Cook menguraikan bahwa penentangan terhadap penulisan hadis berlanjut hingga abad ke-2 H. Ia menyebutkan beberapa wilayah dan tokoh-tokohnya yang getol dalam menolak penulisan hadis. Menurutnya, wilayah yang paling menonjol dalam penolakan hadis adalah Basrah dengan tokoh-tokoh hadis yang menolak penulisan di antaranya Ibn Sirin (w. 110 H), Ayyub As-Sakhtiyani (w. 132 H), dan Ibn Aun (w. 150 H). Kemudian di wilayah Kufah, disebutkan bahwa tokoh muhaddis yang diriwayatkan menolak penulisan hadis adalah Jarir bin Abd al-Hamid, Laith bin Abi Sulaim, dan Ibn sa'ad. Adapun contoh teks riwayat yang dikutip Cook dari Khatib al-Baghdadi terkait tokoh-tokoh ini antara lain:

حدثنا وكيع حدثنا حسن عن ليث أنه كره الكراريس [19].

"Menceritakan kepada kami Waki, menceritakan kepadakami Hasan dari Laith bahwasanya ia tidak menyukai kertas-kertas."

Michael Cook kemudian menerangkan bahwa meskipun ada beberapa tokoh Kufah yang disinyalir menolak penulisan hadis, akan tetapi secara umum Kufah menjadi wilayah dengan dukungan para ulama terhadap penulisan hadis yang cukup signifikan. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya riwayat hadis mengenai anjuran penulisan hadis beredar di Kufah. Sehingga menurut Cook, orang-orang Kufah secara umum tidak memelihara hadis-hadis yang melarang penulisan terutama dari otoritas sanad Basrah, kecuali hadis Abu Sa'id Al-Khudri yang paling masyhur.[20]

---

[18] Michael A. Cook, "The Opponent of the Writing of Tradition in Early Islam," *Arabica* Vol. 4, No.. 44, (1997): 437.

[19] Al-Khatib al-Baghdadi, *Taqyid al-'Ilmi* (Kairo: Dar al-Istiqamah, 2008), 47.

[20] Michael A. Cook, "The Opponent of the Writing of Tradition in Early Islam," 39 – 41.

Wilayah lain dalam pencarian Michael Cook yang terdapat tokoh ulama yang menolak penulisan hadis adalah Yaman dengan figur seperti Tawus bin Kaisan (w. 106) dan Ma'mar bin Rasyid (w. 153 H/770 M). Kemudian Syria dengan tokohnya al-Auza'i (w. 157 H) dan Damaskus dengan Said Abd Aziz (w. 167 H).[21]

Atas polemik dan pertentangan mengenai penulisan hadis hingga abad ke-2 ini, Michael Cook memberikan beberapa analisa kemungkinan mengapa bisa terjadi. Pertama, sebagian tokoh yang masih mengkhawatirkan mudarat yang timbul akibat beredarnya buku-buku hadis. Menurut Cook al-Auza'i dan Ibrahim al-Nakha'i adalah dua tokoh yang cukup banyak ditemukan riwayat yang mengatakan bila pengajaran hadis diserahkan lewat buku-buku, khawatir jatuh ke tangan orang yang tidak tepat. Kedua, bentuk kehati-hatian karena dikhawatirkan rekaman sabda Nabi saw tercampur dengan pendapat pribadi para pengajar sebagaimana ditemukan riwayat mengenai Zaid bin Thabit, Sa'id bin al-Musayyib, dan Jabir bin Zaid yang tidak mau ditulis pendapatnya karena khawatir keliru.[22]

Ketiga, masih kuatnya tradisi pra-Islam dengan akar budaya oral sehingga penulisan hadis dianggap upaya delegitimasi budaya oral yang telah mengakar dalam masyarakat Arab. Akan tetapi kemungkinan ketiga ini diragukan oleh Cook sendiri karena kurangnya bukti. Faktanya tradisi oral di masyarakat Arab tidak menghalangi tradisi tulis menulis. Keempat, tokoh-tokoh penentang penulisan hadis disinyalir khawatir buku-buku hadis dapat menggantikan posisi Alquran sebagai kitab suci, sebagaimana terjadi pada Yahudi yang meninggalkan kitab suci mereka karena mengikuti tulisan-tulisan selainnya. Hal ini sebagaimana riwayat dari Abu Musa al-Asy'ari dan Ibnu Sirin yang mengatakan bahwa orang-orang Yahudi tersesat karena buku-buku yang mereka warisi dari nenek moyang mereka.[23]

Selain Michael Cook, Sayyid Abd al-Majid al-Ghawri dalam bukunya *al-Sunnah al-Nabawiyyah Hujjiyyatuha wa Tadwinuha* juga mengungkapkan bahwa hingga generasi tabi'in masih terdapat

---

[21] Michael A. Cook, "The Opponent of the Writing of Tradition in Early Islam," 42 – 43.

[22] Michael A. Cook, "The Opponent of the Writing of Tradition in Early Islam," 106 – 107.

[23] Michael A. Cook, "The Opponent of the Writing of Tradition in Early Islam," 115.

beberapa tokoh yang melarang atau menentang penulisan hadis. Ia menyebutkan beberapa seperti Ubaidah bin Amr al-Salmani (w. 69 H), Ibrahim al-Taimi (w. ٩٥ H), Jabir bin Zaid (w. 711 M), Ibrahim al-Nakha'i (w. 714 M), dan 'Amir al-Sha'bi (w. 723 M). Akan tetapi, sebagian besar dari tabi'in memilih untuk menuliskan hadis. Al-Ghawri menuliskan beberapa nama seperti Sa'id bin Jubair, Sa'id bin Musayyab, 'Amir al-Sha'bi, al-Dahhak bin Muzahim, dan lain lain. Sebagian dari mereka ini bahkan memiliki sahifah pribadi yang berisi catatan hadis yang didapatkan dari para sahabat.[24]

Ketika catatan-catatan pribadi dirasa kurang memadai dalam menghimpun khazanah hadis, pembukuan kitab hadis secara formal resmi dimulai di masa pemerintahan Umar bin Abd Aziz. Ia menyurati Abu Bakar bin Hazm sebagai gubernur Madinah dan para ulama di berbagai wilayah untuk mengumpulkan dan membukukan hadis. Orang yang berhasil pertama kali mengumpulkan dan membukukan riwayat hadis dan menyerahkannya kepada Umar bin Abd Aziz adalah Muhammad Ibn Syihab al-Zuhri (w. 124 H).[25] Sosok Ibn Syihab al-Zuhri dikenal sebagai orang pertama yang membukukan hadis disebut juga oleh Malik bin Anas dan Abd al-Aziz al-Darawardi dengan kutipan perkataannya, "*awwalu man dawwana al-'ilm wa katabahu Ibn Shihab.*"[26]

Setelah hadis resmi dibukukan, produksi buku-buku hadis dan ilmu turunannya menjadi semakin marak. Para ulama semakin produktif menuliskan karya-karyanya dalam bentuk buku. Apa yang dikhawatirkan terkait penulisan buku hadis hingga saat ini ternyata tidak terbukti. Terkait periode perkembangan hadis dan ilmu hadis, sarjana Muslim belakangan memiliki klasifikasi berbeda-beda dengan penamaannya masing-masing.

Nur al-Din 'Itr (w. 2020 M/1442 H) membagi tahapan perkembangan hadis dan ilmu hadis menjadi tujuh periode: pertama masa pembentukan (*dawr al-nushu'*), masa ini berakhir hingga akhir abad pertama hijriah. Kedua masa penyempurnaan (*dawr al-takamul*),

---

[24] Sayyid Abd al-Majid al-Ghawri, *al-Sunnah al-Nabawiyyah Ḥujjiyyatuhā wa Tadwīnuhā*, 79 – 80.

[25] Sayyid Abd al-Majid al-Ghawri, *al-Sunnah al-Nabawiyyah Ḥujjiyyatuhā wa Tadwīnuhā*, 84.

[26] Abu 'Umar Ibn 'Asim al-Namr, *Jāmi' Bayān al-'Ilm wa Fadlih* (Riyad: Dar Ibn al-Jauzi, 1994), 320.

berada di abad ke-2 hingga awal abad ke-3 H, pada masa ini dikenal ilmu sanad karena rantainya semakin panjang dan hadis mulai dibukukan. Ketiga, masa kodifikasi ilmu hadis sebagai ilmu tersendiri (*dawr al-tadwin li 'ulum al-hadith mufarraqatan*), dari abad ke-3 H hingga abad ke-4 H, di masa inilah berbagai kitab hadis dan mustalah hadis muncul. Keempat, masa pembukuan kitab indul 'ulum al-hadis dan penyebarannya (*'ashr al-ta'lif al-jami'ah wa inbithaqi fann 'ulum al-hadith mudawwanan*), berada para rentang pertengahan abad ke-4 hingga akhir abad ke-7 H. Kelima, masa kematangan dan kesempurnaan pembukuan ilmu hadis (dawr al-nadhj wa al-iktimal fi tadwin fann 'ulum al-hadith), yakni abad ke-7 hingga abad ke-10 H. Keenam, masa kebekuan dan kejumudan ('ashr al-rukud wa al-jumud), berada para rentang abad ke-10 hingga abad ke-14 H. Ketujuh, masa kebangkitan abad modern (*dawr al-yaqdzah wa al-tanabbuh fi 'ashr al-hadith*), ada pada awal abad ke-14 H hingga sekarang.[27]

Begitu pun Hasbi Ash-Shiddieqy (w. 1975 M/1395 H) membagi membagi periode perkembangan hadis menjadi 7 kategori: masa turunnya wahyu dan pembentukan masyarakat Islam; masa kehati-hatian dalam periwayatan; masa penyebaran riwayat ke berbagai daerah; masa penulisan dan kodifikasi; masa pemurnian dan metode sahih; masa pembersihan, penyusunan, dan penghimpunan; dan masa pensyarahan, takhrij, dan penelitian.[28] Sedangkan M. Syuhudi Ismail (w. 1998 M/1408 H) membagi periodesasi perkembangan hadis menjadi lima: fase lembaran, fase musannaf, fase musnad, fase sahih, dan fase syarah. Kelima fase ini dibuat berdasarkan perkembangan metode pengumpulan dan pemahaman terhadap hadis.[29]

Pada sub-bab berikutnya akan diterangkan mengenai metodologi pemahaman hadis dan perkembangannya. Bagian metodologi penting sebagai pisau analisis melihat sejauh mana metodologi pemahaman hadis dapat menghasilkan kesimpulan yang berbeda karena perbedaan perangkat keilmuan yang digunakan untuk memahami sebuah hadis.

---

[27] Nur al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Hadīth* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1988), 37 – 72.

[28] T.M Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Perkembangan Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 133.

[29] M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Angkasa, 1994), 71-72.

B. Ilmu *Ma'ānī al-Ḥadīth* (Pemahaman Hadis)

Umat Islam di seluruh dunia mengakui bahwa setelah Alquran, yang menjadi pedoman dan landasan hukum adalah sunnah Nabi saw yang diingat, dibukukan, dan disistematisasi dalam bentuk hadis dari generasi ke genarasi.[30] Tradisi memperlakukan sunnah dan hadis Nabi sebagai sumber legitimasi hukum dan sumber pengetahuan telah dipraktikkan para sahabat sejak Nabi saw masih hidup. Hingga saat ini tradisi dan keyakinan untuk mendasarkan prilaku dalam bingkai legitimasi sunnah dan hadis masih dijalankan oleh umat Islam.[31] Namun sayangnya, keyakinan ini juga dilakukan oleh kelompok radikal-teroris yang melegitimasi perbuatan mereka atas nama hadis.[32]

Atas dasar inilah metodologi pemahaman hadis menjadi krusial. Para ulama hadis telah menyusun kerangka yang sistematis dengan berbagai turunan disiplin keilmuan seperti ilmu *asbab al-wurud*, ilmu *rijal al-hadis*, ilmu *jarh wa al-ta'dil*, ilmu *gharib al-hadis*, dan lain lain. Secara kategoris banyaknya disiplin ilmu turunan ini dapat diklasifikasikan menjadi tiga payung besar: illmu sanad, ilmu matan, dan ilmu pemahaman hadis yang dikenal dengan nama ilmu *fiqh al-hadis* atau ilmu *ma'ani al-hadis*.[33]

Dalam perkembangan *Ulum al-Hadis*, bisa dikatakan bahwa ilmu sanad atau kritik sanad merupakan sistematika paling awal yang diterapkan dalam disiplin ilmu hadis. Praktik kritik sanad berlangsung bahkan sejak Nabi saw masih hidup, kemudian berkembang pasca wafatnya Nabi saw seiring semakin hati-hatinya para sahabat dalam menerima sebuah hadis.

Kehati-hatian terhadap penerimaan hadis ini bisa dikatakan sebagai awal mula kritik sanad yang dilakukan sahabat. Menurut Muhamamd al-Zahabi (w. 748 H) sahabat pertama yang menunjukkan

---

[30] Jonathan A.C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld Publication, 2009), 15 – 20.

[31] Jonathan A.C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in Medieval and Modern World*, 150 152.

[32] Abdul Karim Munthe, dkk., *Meluruskan Pemahaman Hadis Kaum Jihadis* (Jakarta: eBI Publishing, 2017), 2 – 5.

[33] Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 3.

kehati-hatian adalah Abu Bakar.[34] Hal ini didasarkan pada riwayat tentang kasus seorang nenek yang meminta hak waris. Abu Bakar tidak memberikan bagian nenek tersebut begitu saja, karena tidak menemukan hak warisan bagi seorang nenek dalam Alquran dan sunnah. Kemudian ia menanyakan kepada sahabat lain, maka berkatalah al-Mughirah: saya melihat Rasulullah saw memberinya seperenam. Kemudian Abu Bakar bertanya lagi apakah ada orang lain yang menjadi saksi? Muḥammad Ibn Maslamah menyampaikan hal serupa untuk memperkuat perkataan al-Mughirah. [35]

Kehati-hatian ini pada gilirannya menjadi lumrah dilakukan oleh para sahabat. Kasus yang terjadi pada Umar Ibn Khaṭṭab misalnya, ketika ia mendengar Abu Musā menyampaikan hadis Rasulullah saw dengan redaksi: "Jika di antara kalian meminta izin untuk memasuki suatu rumah sebanyak tiga kali lalu tidak diizinkan hendaklah ia kembali." Menerima riwayat ini, Umar meminta kesaksian kepada para sahabat lain yang dapat mendukung pernyataan Abu Musā. Kemudian Ubay ibn Ka'ab menjadi saksi bahwa Rasulullah saw memang pernah mengatakan demikian.[36]

'Ajjaj al-Khatib menyebutkan kehati-hatian ini dalam beberapa riwayat dan keterangan yang menyatakan bahwa ada beberapa sahabat yang tidak bersedia menerima sebuah hadis kecuali ada saksi (sahabat lain yang menyaksikan bahwa Nabi benar-benar merilis hadis tersebut). Selain saksi, sebagian sahabat ada yang mensyaratkan untuk bersumpah bagi siapa saja yang menyampaikan hadis. Puncak kehati-hatian itu terjadi pada akhir masa kepemimpinan 'Usman ibn 'Affan. Pada saat itu mulai terdengar berita tentang pemalsuan hadis dari para kelompok-kelompok yang berusaha membela kelompoknya dengan legitimasi hadis Nabi. Kondisi ini tentunya membuat para sahabat semakin berhati-hati lagi untuk menerima hadis dengan harus menyertakan para pembawa/perawi hadis hingga bersambung kepada Nabi.[37]

---

[34] Muhammad al-Zahabi, *Tazkirat al-Huffaz* (:Dairat al-Ma'arif al-'Usmaniyyah, 2009), 2.

[35] al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmīzī,* Vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 419-450.

[36] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī...*, Kitab *al-isti'zan* bab *Taslim wa al-isti'zan thalāthan.*

[37] 'Ajjāj al-Khathīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn* (Kairo: Maktabah Wahdah, 1963), 88-89 dan 116.

Setelah munculnya ilmu *musṭalah al-hadith* kaidah kritik sanad ini dikenal dengan istilah kaidah kesahihan sanad hadis. Dalam definisinya, hadis sahih adalah hadis yang sanadnya bersambung ditransmisikan oleh orang-orang yang terpercaya dan sempurna ingatannya, serta tidak mengandung syadz dan 'illat.[38] Dari definisi tersebut dapat diidentifikasi lima kategori terkait kaidah kritik sanad.

Kategori pertama, sanadnya bersambung (*ittiṣāl al-sanad*). Artinya seorang yang melakukan transmisi hadis atau disebut *rawi* menerima informasi hadis secara berkesinambungan hingga Rasulullah saw. Adapun syarat bisa dikatakan sanadnya bersambung setidaknya memenuhi dua unsur: adanya kesezamanan antar perawi (*mu'asharah*) dan hubungan pertemuan antar rawi dalam penyampaian hadis yang biasanya dalam status guru dan murid (*liqā'*).[39]

Kategori kedua, rawi yang adil (*'adālat al-rāwi*). Menurut 'Ajjaj al-Khatib, sifat adil bagi perawi disini adalah sifat yang ada dalam jiwanya, mendorong pada ketakwaan, menjaga martaban (muru'ah), terpelihara dari dosa-dosa, dan menjauhi segala hal yang syubhat.[40] Sedangkan menurut Syuhudi Ismail, setidaknya ada 4 syarat bagi seorang perawi dikatakan adil: beragama Islam, mukallaf, takwa, dan memelihara muru'ah.[41]

Kategori ketiga, rawi yang *dhābiṭ* (sempurna akal). Nur al-Din 'Itr menerangkan bahwa yang dimaksud *dhabit* adalah sempurna ingatan, tidak lalai, hafalannya kuat bila meriwayatkan berdasar hafalan (*dhabit ṣadran*), dan memiliki catatan yang dapat dipertanggung jawabkan keabsahannya bila meriwayatkan berdasar catatan (*dhabit kitaban*), serta mengetahui hal-hal yang maknanya berubah bila meriwayatkan berdasarkan makna.[42]

---

[38] Mahmud Tahhan, *Taysir Mustalah al-Hadith* (Aleksandria: Markaz al-Mada al-Dirasat, t.t), 31.

[39] Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadiṡ: 'Ulūmuhu wa Musṭalahuhu*, 228.

[40] Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadiṡ: 'Ulūmuhu wa Musṭalahuhu*, 230.

[41] M. Syuhudi Ismail, Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 111.

[42] Nur Al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth,* 80.

Kategori keempat dan kelima terhindar dari syaz dan terhindar dari ‘illat. Yang dimaksud syaz adalah sebuah hadis yang disampaikan seorang perawi tsiqqah tetapi bertentangan dengan riwayat yang lebih tsiqqah lain. Untuk mengetahui syadz, seorang peneliti hadis harus bisa menggunakan metode komparasi. Adapun ‘illat disini adalah cacat yang dapat merusak kualitas hadis sehingga tampak sahih namun sebenarnya tidak. ‘Illat bukan berarti cacat pada yang hadis dapaat diketaui secara lansung, akan tetapi cacat tersembunyi yang membutuhkan kecermatan dan ketelitian tingkat tinggi.[43]

Setelah ilmu sanad yang menguji validitas dari segi perawi dan jalurnya, dalam metodologi pemahaman hadis dikenal pula ilmu matan atau kritik matan. Bila kritik sanad fokus pada pemahaman dalam proses transmisi hadis, maka kritik matan fokus pada pemahaman konten sebuah hadis. Untuk mendalami kritik matan, seorang peneliti hadis harus mengetahui dan memahami ilmu matan hadis. Ilmu matan hadis sendiri secara umum terdiri dari tiga cabang ilmu: ilmu *mukhtalif hadith* yang melihat aspek kontradiksi matan hadis, ilmu *asbab al-wurud al-hadith* yang meninjau konteks sabda Nabi, dan ilmu *gharib al-hadith* yang mengkaji aspek redaksi yang asing atau tidak familiar.[44]

Ilmu *mukhtalif al-hadith* adalah ilmu yang berangkat dari temuan bahwa terdapat kontradiksi dalam hadis-hadis Nabi. Terlepas kontradiksi tersebut inheren dalam sabda Nabi atau kontradiksi yang bersifat persepsional, dianggap kontradiktif oleh pembaca hadis. Untuk menyelesaikan hadis-hadis yang dianggap kontradiktif, Imam al-Syafi’i menawarkan beberapa metode yang dapat disederhanakan menjadi tiga prinsip: *jam‘u* (kompromi), *tarjih* (preferensi), dan *nasakh* (abrogasi). Hal tersebut ditulisnya dalam sebuah kitab berjudul *Ikhtilāf al-Ḥadīth*.[45]

Ilmu *asbab al-wurud* digunakan untuk melacak latar belakang dan arah tujuan suatu pembicaraan atau sabda Nabi saw. Tidak ada metode khusus yang dibuat-buat untuk memecahkan problem latar belakang

[43] M. Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, 115.

[44] M. Khoirul Huda, *Ilmu Matan Hadis* (Tangerang Selatan: eBI Publishing, 2019), 6 – 7.

[45] Al-Shafi’i, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* (Beirut: Dar ‘Ulum al-‘Ilmiyyah, 2008), 30.

ini, kecuali didasarkan pada data historis yang juga bersumber pada riwayat. Sebagai contoh adalah hadis terkenal yang terdapat dalam Sahih Bukhari dari Umar bin Khattab sebagai berikut:

إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ[٤٦].

> "Sungguh segala amal ditentukan dengan niat, dan bagi setiap orang tergantung pada apa yang diniatkannya. Siapa yang niat hijrah kepada dunia yang akan dia dapatkan, atau keapada perempuan yang akan dinikahinya, maka hijrahnya kepada apa yang diniatkan."

Secara redaksional tidak ada problem apa pun dari hadis, bila cukup puas dengan redaksi hadis di atas, maka pembaca hadis dapat mencukupkan dengan pengertian secara tekstual, tinggal melakukan transendensi teks dan melepaskannya dari konteks sejarah. Akan tetapi bila mencari tahu apa maksud dibalik redaksi hadis, akan didapatkan bahwa hadis tersebut terkait dengan seseorang yang ikut hijrah bukan karena menaati perintah Allah dan Rasul, tetapi karena hendak menikahi seorang perempuan. Sahabat itu kemudian dikenal dengan nama Muhajir Umm Qays.[47]

Salah satu kitab yang ditulis mengenai Ilmu Asbāb al-Wurūd adalah karya Imam Jalaludin al-Suyuti, yaitu *al-Lumma' fi Asbā Wurūd al-Ḥadīth*.

Ilmu *gharib al-hadith* merupakan perangkat untuk menjelaskan kosa kata matan hadis yang sulit dan asing (*gharib*). Yang ingin dipecahkan melalui ilmu ini adalah cara mencari makna dari redaksi matan yang asing tersebut. Para ulama kemudian mengembangkan metode yang secara umum bersifat komparatif dan intertekstual. Pemecahan kata yang sulit dapat merujuk pada penafsiran terhadap Alquran, hadis lain, dan syair-syair bahasa Arab.[48] Sebagai contoh terdapat hadis diriwayatkan dari 'Aisyah yang terdapat dalam *Sahih Bukhari*, ia mengatakan:

---

[46] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ṣaḥīh al-Bukhāri*, juz1, 7.

[47] Ibn Hamzah al-Dimashqi, *al-Bayān wa al-Ta'rīf fī Asbāb al-Wurūd al-Ḥadith a-Sharīf* (Halb Sa'ba: Matba'ah al-Baha, 1911), 5.

[48] 'Ali bin Umar al-Sahibani, *al-Ta'wil fī Gharīb al-Hadīth min khilal al-Kitāb al-Nihāyah li Ibn Athīr* (Riyad: Maktabah al-Rusy, 2009), 129 – 134.

كانَ النبي صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ ، يُباشرُني وَهوَ صائمٌ، وَكانَ أملَكَكُم لإربِهِ[49] .

"Nabi saw mencium dan menyentuh (istrinya) saat berpuasa, akan tetapi ia lebih kuat menahan hasratnya dibandingkan kalian."

Kata "*irbihi*" dalam akhir redaksi matan hadis di atas dianggap asing (*gharib*). Untuk mengetahui makna kata tersebut, Abu 'Ubaid al-Qasim dalam bukunya *Gharib al-Hadith* merujuk pada kata "al-irbah" yang terdapat dalam Q.S al-Nur ayat 31 yang artinya hasrat (seksual).[50]

Selain melalui pendekatan ilmu sanad dan ilmu matan, terdapat pula ilmu *ma'anil hadis* yang fokus pada pemaknaan dari berbagai aspek. Secara tersurat Sayyid Muḥammad bin 'Alwi al-Māliki (w. 2006 M/1416 H) mendefinisikan ilmu ma'anil hadis sebagai ilmu yang menjelaskan maksud/kehendak hadis berdasarkan kaidah linguistik, prinsip-prinsip syariah dan keserasian hal-ihwal Nabi saw.[51] Sedangkan menurut Abdul Mustaqim, ilmu ma'anil hadis adalah ilmu yang mengkaji bagaimana memahami hadis Nabi dengan mempertimbangkan berbagai aspek, mulai dari konteks semantik, struktur linguistik, konteks munculnya hadis, posisi dan kedudukan Nabi saw ketika menyampaikan hadis, konteks audiens yang menyertai Nabi saw, dan cara menggabungkan teks hadis masa lalu dengan konteks kekinian guna menangkap maqashid yang tepat tanpa kehilangan relevansi dengan konteks masa kini yang dinamis.[52]

Merujuk pada definisi di atas bisa dikatakan bahwa ilmu *fiqh al-hadis* atau *ma'anil hadis* merupakan metodologi gabungan antara ilmu sanad dan ilmu matan yang fokus pada praktik secara langsung bagaimana memahami hadis Nabi saw. Artinya dengan model *ma'ani al-hadis*, seorang pengkaji hadis dapat menggabungkan berbagai ilmu dan pendekatan untuk kemudian merumuskan kembali metode pemahaman hadis.

---

[49] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid. 3, 30.

[50] Abu 'Ubaid al-Qasim*, Gharīb al-Hadith* (Beirut: Dar al-'Ilmiyah, Vol. 2, 2003), 336.

[51] Muhammad bin 'Alwi al-Māliki, *al-Manhaj al-Laṭīf fī Uṣūl al-Ḥadīth* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1981), 13.

[52] Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 4.

Dalam diskursus kontemporer para sarjana memiliki rumusan metodologis sendiri untuk memahami hadis. Yusuf Qardhawi misalnya, dalam bukunya *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* merumuskan delapan langkah untuk memahami hadis. Pertama, pemahaman atas hadis/sunnah harus berada dalam naungan Alquran (*fahm al-sunnah fī daw' al-Qur'ān al-Karīm*). Kedua, menghimpun hadis-hadis yang saling berkaitan dalam satu tema (*jam'u al-ahadith al-waridah fi al-maudu' al-wahid*). Ketiga, Melakukan kompromi atau preferensi antara hadis kontradiktif (*al-jam'u aw al-tarjih bayn mukhtalif al-hadis*). Keempat, memahami hadis dalam naungan asbab, konteks, dan maqasidnya (*fahm al-ahadith fi daw' asbabiha wa mulabisatiha wa maqasidiha*). Kelima, membedakan kandungan hadis antara *wasilah* yang berubah dengan mengarahkan pada tujuan yang tetap (*al-tamyiz bayn al-wasilah al-mutaghayyirah wa al-hadf al-thabit li al-hadis*). Keenam, memisahkan antara hakikat dan majaz dalam memahami hadis (*al-tafriq bayn al-haqiqah wa al-majaz fi fahm al-hadis*). Ketujuh, membedakan antara yang transenden dan imanen (*al-tafriq bayn al-ghayb wa al-syahadah*). Kedelapan, memastikan perubahan makna dalam lafaz hadis (*al-ta'akkud min madlulat alfaz al-hadis*).[53]

Sebagaimana Yusuf Qardhawi, sarjana asal Yordania Hamzah Abd al-Fatah al-Nu'aimi menyusun metode penerimaan terhadap redaksi hadis. Ia menjelaskan bahwa untuk menerima dan memahami sebuah hadis setidaknya ada enam langkah yang perlu dilalui. Pertama, mengomparasikan sunnah dengan Alquran (*'ardh al-sunnah 'ala al-Quran*). Kedua, mengomparasikan sunnah dengan sunnah (*'ardh al-sunnah 'ala al-sunnah*). Ketiga, mengomparasikan berbagai riwayat satu hadis dengan hadis-hadis ain (*'ardh riwayat al-hadis al-wahid ba'duha 'ala ba'dh*). Keempat, mengomparasikan matan hadis dengan fata dan data-data historis (*'ardh mat nal-hadis 'ala al-waqa'i' wa al-ma'lumat*). Kelima, mempertimbangkan lafaz hadis dan maknanya (*al-nadzar ila lafz al-hadis wa ma'nahu*). Keenam, mempertimbangkan akal dalam memahami hadis (*al-nazar al-'aqli fi al-hadis*).[54]

Bila merunut pada catatan para ulama, maka embrio praktik terhadap cara memahami hadis seperti ini sudah dilakukan sejak masa

[53] Yusuf Qardhawi, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah,* 91.

[54]Hamzah Abd al-Fatah al-Nu'aimi, *al-Manhaj al-'Ilmi li Ta'amul ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah 'inda al-Muhaddisin* (Yordania: Dar al-nafais, 1999), 92 – 102.

sahabat. Ketika mengomparasikan pemahaman hadis dengan ayat Alquran misalnya, Umar bin Khattab telah lebih dulu mempraktikkannya. Sebagaimana diriwayatkan Muslim,[55] bahwa Umar ibn Khaṭṭāb pernah mendengar hadis yang berasal dari Fāṭimah bint Qaiṣ,[56] yang mengaku pernah ditalak tiga oleh suaminya. Fatimah mengaku bahwa Rasulullah SAW memutuskan untuk tidak menganjurkan memberinya tempat tinggal dan nafkah.

Mendegar keterangan tersebut, Umar berkata: kita tidak boleh meninggalkan kitab Allah (Alquran) dan sunnah Nabi SAW karena perkataan perempuan ini. Kita tidak tahu mungkin saja wanita ini lupa bahwa baginya (perempuan yang ditalak tiga) mendapat tempat tinggal dan nafkah. Umar dalam hal ini tetap memberikan hak tempat tinggal dan nafkah bagi perempuan yang ditalak. Keputusan ini didasarkan pada firman Allah dalam QS. al-Ṭalaq ayat 1:

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ...

> "Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang..."[57]

Begitupula kritik Aisyah pada riwayat "Sesungguhnya mayat akan disiksa karena tangisan keluarganya."[58] Aisyah mengkritik riwayat tersebut yang dipahami secara literal dengan mengemukakan *asbāb al-wurūd* hadis tersebut yaitu bahwa Rasulullah SAW pada suatu hari melewati rumah seorang Yahudi yang meninggal dunia, sementara keluarganya menangisinya. Melihat hal itu, Rasul bersabda

---

[55]Sharaf al-Din Yahya al-Nawawi, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*, Kitab *al-Ṭalāq* bab *Muṭalliqīn Thalāthan la Nafaqata Lahu*, jilid V (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 85

[56] Fatimah bint Qaisy ibn Khalid al-Quraysyah al-Fahriyah termasuk golongan *muhājirat* dan terkenal dengan kecantikannya. Pernah menikah dengan Abu Bakar Ibn Abdullah al-Makhzūmi kemudian bercerai, dan selanjutnya dinikahi oleh Usāmah ibn Zaid, selama hidupnya ia meriwayatkan 34 hadis. Lihat Ibn Hajar, *al-Iṣābāt fī Tamyīz al-Ṣahabat,* jild 4, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), 374.

[57] Departemen Agama RI, *al Qur'an dan Terjemahnya* (Surabaya: Penerbit al-Hidayah, 2002), 945.

[58] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid I, 435; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz VI, 228-230; Abū 'Īsā al-Turmūzī, *Sunan al-Tirmidzī*, juz III, 318.

"Mereka menangisinya, sementara dia (mayat) disiksa".[59] Selain itu, Aisyah juga mengonfirmasi riwayat tersebut dengan nas Alquran yang menurutnya kontradiktif, yakni QS. Al-Baqarah ayat 286 dan QS. Al-An'am ayat 164.

Kritik oleh Aisyah juga terjadi pada hadis "Seorang yang tidak melaksanakan salat witir, maka tidak ada salat baginya".[60] Dalam kritiknya, Aisyah memakai hadis lain yang telah disepakati kesahihannya, yang menyatakan bahwa kewajiban salat hanya terjadi di lima waktu. Andai salat witir merupakan kewajiban, niscaya kewajiban salat berjumlah enam waktu, dengan begitu maka akan bertentangan dengan hadis-hadis lain yang disepakati kesahihannya.[61]

Pola pemahaman hadis secara kontekstual juga telah digunakan pada masa sahabat. Salah satu pelopornya yang paling populer adalah Umar ibn Khaṭṭāb. Khalifah Nabi yang kedua ini dalam banyak kasus telah memutuskan suatu hukum yang secara lahir berseberangan dengan teks Alquran dan hadis, sebagaimana dalam pembagian ganimah, potong tangan untuk pencuri dan bilangan salat tarawih. Dalam hal ganimah (rampasan perang), ia mengambil sebuah kebijakan yang menginstruksikan pengalokasian semua hasil rampasan perang dimasukkan ke kas negara demi kemaslahatan umat Islam secara keseluruhan (*maṣlaḥat 'āmmah*) dan masa depan Islam. Langkah ini menurut pemahamannya lebih efektif dan berguna bagi masyarakat Islam daripada membagikannya pada para tentara yang sifatnya individual. Kebijakan seperti ini dianggap oleh beberapa sahabat yang lain menyalahi praktik yang sudah pernah dilakukan oleh Nabi yang ketika itu membagikan hasil rampasan perang kepada para prajurit. Namun demikian, tidak semua sahabat menentangnya, ada pula sahabat yang mendukungnya, seperti Usman ibn Affān, Alī ibn Abi Thalib, Ṭalḥah dan Abdullah ibn Umar.[62]

---

[59] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid I, 436.

[60] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz IV, 169.

[61] Al-Adlabī, *Manhaj Naqd,* 117.

[62] Muḥammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad Umar bin Khattab*, ter. Masturi Irham (Jakarta: Khalifa, 2005), 132. Lihat pula keputusan-keputusan ijtihad Umar yang lain, di buku yang sama.

Selain Umar, sahabat lain juga pernah menggunakan pemahaman hadis secara kontekstual, di antaranya Ali ibn Abi Talib.[63] Dalam kitab *al-Kāmil fī al-Ḍu'afā'*, Ibn 'Adī (w. 235 H) menginventarisir nama-nama sahabat lain, mereka adalah, Ubadah ibn Ṣamit, Abdullah ibn Salam, Aisyah, Abdullah ibn Abbas dan Anas ibn Malik. Para sahabat tersebut memahami hadis secara metodologis, umumnya kontekstualisasi suatu hadis dilakukan karena dianggap bertentangan dengan Alquran sebagai sumber hukum pertama yang telah diyakini ke-*mutawatir*-annya, sehingga tidak mungkin dijumpai kekeliruan di dalammya.

Melihat praktik pemahaman sahabat, Al-Dārimī menyimpulkan bahwa paling tidak ada tiga tahapan yang dilakukan para sahabat dalam memahami hadis pasca wafatnya Nabi. Pertama melakukan konfirmasi dari Alquran, apakah hadis tersebut sejalan dengan nilai dan kandungan Alquran. Kedua melakukan validasi dengan cara merujuk pada hadis yang secara kualitas lebih baik kesahihannya. Ketiga, menggunakan pemahaman konten hadis dengan akal atau ijtihad.[64]

Dari penjelasan perihal metodologi pemahaman hadis ini, bisa dikatakan bahwa dalam memahami hadis tidak bisa serta merta melihat bunyi teks. Diperlukan perangkat keilmuan dan kemampuan intelektual untuk menggali makna sebelum memahami dan mempraktikkan sebuah hadis. Sebagian kalangan, terutama kelompok radikal, menggunakan akal dan perangkat keilmuan lain untuk memahami hadis dianggap tidak meyakini hadis itu sendiri.

Pada sub-bab berikutnya akan dijelaskan tentang tipologi kelompok dalam memahami teks keagamaan terutama hadis. Tipologi ini berkaitan pula dengan posisi kelompok radikal dalam memahami teks-teks hadis.

C. Klasifikasi Karakteristik dalam Pemahaman Hadis

Berbicara mengenai karakteristik dalam pemahaman terhadap *naṣ* (teks) baik Alquran maupun hadis, para sarjana Muslim mengajukan

---

[63] Muḥammad Ibn Ḥibban al-Basti, *Kitab al-Majrūhīn min al-Muḥaddithīn wa al-Du'afa' wa al-Matrūkīn,* jild I (Ḥalab: Dār al-Wa'z, t.th), 38.

[64] al-Dārimī,*Sunan al-Dārimī,* (Indonesia: Maktabat Dahlan ,t.th) 61,79, dan 95.

berbagai klasifikasi berdasarkan kriteria masing-masing. Dari mazhab fikih, Abu Zahrah (w. 1974 M/1394 H) melalui *Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* membagi mazhab fikih secara garis besar menjadi dua faksi: *ahl al-ra'yi dan ahl al-hadith* atau disebut juga dengan faksi Kufah dan faksi Hijaz. Kategori pertama diwakili Abu Hanifah selaku pendiri mazhab hanafiyah. Ia dikenal lebih banyak menggunakan ra'y, cenderung menggunakan rasio dalam hasil ijtihadnya. Kategori kedua, Malik bin Anas sebagai pendiri mazhab Malikiyah. Ia dikenal lebih banyak menggunakan hadis dan tradisi masyarakat Madinah sebagai dalil dalam setiap proses istinbat hukumnya.[65]

Dari segi pemahaman Alquran dan tafsir, Abdullah Saeed menjelaskan bahwa diantara Muslim ada tiga kelompok besar yang memahami teks agama dengan pendekatan yang berbeda yakni tekstualis, semi-tekstualis, dan kontekstualis. Klasifikasi ini dilandaskan pada kriteria linguistik untuk menentukan makna teks dan menyesuaikannya dengan keadaan sosio-historis yang ada bersamaan dalam teks tersebut. [66]

Kelompok tekstualis berpendapat bahwa mengikuti teks agama dan mengadopsi makna secara harfiah adalah sebuah keharusan. Menurut Saeed, Tekstualis menghendaki realitas yang ada saat ini harus sejalan dengan teks, meskipun teks tersebut ditulis beberapa ratus tahun yang lalu. Semi-tekstualis pada dasarnya sama dengan kelompok sebelumnya yang memahami teks agama dengan pendekatan literal dan menafikan latar sosio-historis teks, tetapi mereka menggunakan istilah modern untuk menjelaskan teks. Biasanya mereka memperkenalkan diri sebagai kelompok *neo-revivalist*, seperti *the Muslim Brotherhood* (Mesir), dan Jama'at Islami. Sedangkan kelompok kontekstualis adalah mereka yang menggunakan pendekatan sosio-historis tanpa mengabaikan kaidah-kaidah kebahasaan untuk memahami teks. Tujuan mereka adalah mengkompromikan teks yang diciptakan pada masa lalu dengan masa kini sesuai dengan keadaan zaman yang berkembang. Sehingga realita tidak dipaksakan untuk sesuai dengan teks, akan tetapi teks dimaknai

---

[65] Abu Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyah* (Kairo: Matba al-Madani, t.th), 188.

[66] Abdullah Saeed, *Interpreting The Quran; Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 3.

lebih dalam agar dapat dipahami dan diimplementasikan dengan bijak.[67]

Dalam pemahaman terhadap hadis Nabi, secara garis besar dapat diklasifikasikan menjadi dua kelompok dengan tipologi dan pendekatan masing-masing. Kelompok pertama mengutamakan makna lahiriyah teks hadis yang dikenal dengan kelompok tekstualis. Sedangkan kelompok kedua tidak hanya melihat pada teks hadis secara harfiah tetapi menggunakan nalar untuk menganalisa lebih jauh faktor-faktor yang berada di balik teks. Kelompok ini diistilahkan dengan kontekstualis.[68]

1. Karakter Literalis

Kelompok literalis atau tekstualis berpegang pada arti zahir nas dan mengenyampingkan peran akal. Tekstualis beranggapan bahwa akal tidak bisa dijadikan sandaran dalam beragama. Bila merunut pada catatan sejarah, maka pemahaman tekstualis telah ada sejak generasi sahabat sebagaimana tergambar dalam uraian pada penjelasan terdahulu soal respon penolakan para sahabat terhadap kebijakan Umar bin Khaṭṭāb dalam pembagian hasil rampasan perang.[69] Aḥmad ibn Hanbal, pendiri mazhab hanbali, menjadi tokoh penting dalam kelompok ini. Ia berpesan kepada muridnya bahwa hadis daif harus lebih diprioritaskan daripada pendapat akal.[70]

Pendekatan yang digunakan oleh kalangan tekstualis adalah teks itu sendiri. Pendekatan ini ditempuh dengan memanfaatkan rumus gramatikal dan tata-bahasa. Pengungkapan gagasan pesan disimpulkan dari redaksi teks yang tersusun dalam kalimat. Terkait dengan dunia

---

[67] Abdullah Saeed, *Interpreting The Quran; Towards a Contemporary Approach*, 5.

[68] Suryadi, *Metode Kontemporer,* 73; Liliek Channa AW, "Memahami Makna Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual," *Ulumuna*. Vol. 15, No. 2 (Desember, 2011), 391 – 414.

[69] Pada masa ini dua tipologi pemahaman tersebut belum begitu terlihat, baru kemudian pada masa tabiin, dua aliran ini semakin terlihat di permukaan. Istilah *ahl al-ḥadīth* dan *ahl al-ra'y* juga sering dikaitkan dengan daerah-daerah Islam tertentu. *Madrasah al-Madinah* dan *Madrasah al-Ḥijāz* adalah sebutan lain untuk *ahl al-ḥadīth,* sedangkan *Madrasah al-Kūfah* dan *Madrasah al-'Irāq* adalah nama lain dari *ahl al-ra'y.* Lihat, Abdul Majīd Mahmud Abdul Majīd, *al-Ittijāhat al-Fiqhiyyah 'ind Aṣḥāb al-Ḥadīth fī al-Qarn al-Thālīth al-Hijrī* (tk: Maktabah al-Khaniji, 1979), 23.

[70] Ali Hasan, *Perbandingan,* 227.

pemahaman teks ini, ilmu-ilmu bahasa menempati posisi utama dan sangat penting.

Seorang tekstualis perlu menempuh cara *i'tibār* dan *shahīd,* yakni mengupayakan kajian matan pada koleksi hadis lain dalam tema yang sama. Menempuh teknik *muqāranah* (membanding) antar teks hadis dalam tema yang sama berpeluang besar bagi temuan makna yang saling melengkapi. Seperti contoh dalam sebuah ungkapan di akhir matan hadis riwayat Abū Zar al-Ghifārī, dalam Sunan al-Nasā'ī,[71] tentang ancaman Nabi terhadap orang yang memanjangkan busananya hingga menutupi mata kaki (*al-musbil izārahu*). Dengan membandingkan *shawāhid* (hadis lain yang semakna) seperti dalam dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,*[72] *Ṣaḥīḥ Muslim,* [73] dan *al-Muwaṭṭā'*, [74] akan diperoleh pemahaman bahwa ancaman tersebut berlaku saat disertai maksud menyombongkan diri.[75]

Ketika menemukan hadis dengan gaya bahasa *tamthīl* (metafora), berupa kiasan dan simbol, guna membahasakan hal-hal yang abstrak seperti zat Tuhan, maka kelompok tekstualis tetap bisa memakai

---

[71] al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, 85. Frasa hadis tersebut berasal dari salah satu pernyataan Nabi bahwa ada tiga kelompok yang pada hari kiamat kelak, Allah SWT tidak akan memperhatikan (memulyakannya), tiga kelompok tersebut akan mendapatkan siksa yang amat pedih. Abū Zar menanggapi sabda beliau, *khābū wa khāsirū khābū wa khāsirū* (betapa sia-sia dan merugi lah mereka, betapa sia-sia dan merugilah mereka), Nabi bersabda, tiga kelompok tersebut adalah orang yang memanjangkan *izār* (kain penutup badan bagian bawah)-nya, orang yang mentraksasikan (melariskan) dagangannya dengan sumpah palsu dan orang yang mengungkit-ungkit pemberian (kebaikan)-nya.

[72] Barang siapa yang memanjangkan bajunya menutupi mata kaki karena angkuh, maka Allah SWT tidak akan memperhatikannya kelak di hari kiamat. Mendengar itu Abu Bakar berkata, wahai Rasulullah sesungguhnya salah satu dari belahan kain saya memanjang ke bawah, sehingga saya selalu menjaganya supaya tidak menjulur ke bawah. Nabi bersabda, *lasta mimman yaṣna'uhu khuyalā´* (engkau bukan termasuk orang yang melakukannya karena kesombongan), lihat: al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīh,* III, 2181.

[73] Seseorang yang memanjangkan bajunya dengan niat menyombongkan diri, maka Allah SWT tidak akan memperhatikannya di hari kiamat. Lihat: Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jilid VI, 147.

[74] Allah SWT tidak berkenan memperhatikan orang yang memanjangkan bajunya karena sombong. Lihat: Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭṭā',* jilid II (Kairo: Muassasah Zain bin Sulṭān Āli Nahyān, 2004), 1341.

[75] Yusuf al-Qardawi, *Kaifa Nata'āmal*, 103-107.

pendekatan teks dan kebahasaan.[76] Bahasa metaforis atau *majāz* dalam bahasa Arab dapat dijelaskan sebagai kata yang dipakai bukan pada makna yang diperuntukkan baginya (bukan makna aslinya) karena adanya hubungan (*'alāqah*) diikuti dengan tanda-tanda yang mencegah penggunaan makna asli tersebut.[77] Pengalihan makna hakiki kepada majasi dilakukan ketika ditemukan *'alāqah* (korelasi) dan *qarīnah* (tanda-tanda) yang menghalangi pemakaian makna asli (hakiki) tersebut.

Penggunaan gaya bahasa metaforis dalam teks hadis tidak hanya terbatas pada hadis yang bersifat informatif, tetapi juga ditemukan pada hadis-hadis yang mengandung muatan hukum (*aḥādīth al-aḥkām*). Kealpaan dalam menangkap kalimat majas yang terdapat dalam hadis akan berdampak pada kekeliruan memahami maksud hadis, seperti majas dalam hadis yang menyatakan bahwa dunia adalah penjara orang mukmin dan surga orang kafir. [78] Hadis ini mesti dipahami dengan pemahaman makna majas. Kata penjara dalam hadis itu memberi petunjuk adanya perintah berupa kewajiban dan anjuran, di samping adanya larangan berupa hukum haram dan hukum makruh. Bagi orang yang beriman, dunia bukanlah tempat tinggal sebenarnya, melainkan tempat singgah untuk mengumpulkan bekal dengan menaati aturan hukum yang ada. Aktivitas kehidupan di dunia ini bagi orang beriman tidak bebas tanpa batas. Ibarat penghuni penjara, ia dibatasi hidupnya oleh berbagai perintah dan larangan. Sedangkan bagi orang kafir, dunia adalah tempat dalam menempuh hidup, bagi orang kafir tidak ada kata perintah dan larangan, hingga mereka merasa bebas untuk melakukan apapun yang dimau.[79] Begitu pula hadis yang menyatakan bahwa istri Nabi yang segera menyusul wafat adalah yang paling panjang tangannya.[80]

Matan hadis kerap kali juga menggunakan lafal yang *gharīb* (asing), baik yang timbul dari diri kata yang digunakan atau dari susunan redaksional hadis yang mempunyai makna yang ganjil. Dalam kasus ini, para sahabat di masa lalu biasanya merujuk pada syair-syair kuno. Ihwal lafal *gharīb* yang terdapat dalam hadis, ulama telah menjadikannya sebuah diskursus dalam tema *Gharīb al-Ḥadīth*.

---

[76] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 82.

[77] Aḥmad Hāshimī, *Jawāhir al-Balāghah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), 290.

[78] Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jilid VIII, 210.

[79] Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi,* 1992, 16.

[80] Al-Hamīdī, *al-Jam'u Baina,* jilid IV, 132.

Contoh adalah lafal *iḥtisāb* dalam hadis "Seseorang yang melaksanakan puasa Ramadan dengan iman dan *iḥtisāb* akan diampuni dosa-dosanya yang telah lalu."[81] *Iḥtisāb* umumnya dipahami sebagai "penuh pertimbangan" namun Nabi menggunakannya dengan maksud "keikhlasan".[82]

Tipologi pemahaman teks keagamaan, khususnya hadis secara tekstual mendapatkan banyak kritik, sebagaimana disampaikan oleh Abdullah Saeed bahwa penafsiran tekstual sudah tidak relevan.[83] Pemahaman teks-teks keagamaan secara tekstual telah melahirkan pemikiran dan perilaku eksremisme dan terorisme. Christopher M. Blanchard, Hayat Alvi dan Qamar Fatima menilai kelompok Salafi-Wahabi harus bertanggung jawab atas tekstualisme yang berujung pada kekerasan global (*global violence*).[84]

Al-Qardawi mengemukakan pentingnya pemilahan antara konteks hadis yang berfungsi sebagai tujuan pokok (*al-hadaf al-thabit*) dan instrumen perantara yang dinamis (*al-wasilah al-mutaghayyirah*). Muhammad al-Ghazali (w. 1996 M/1416 H) menekankan pentingnya paradigma fiqh, di samping profesionaliasi dengan melakukan pembagian wilayah kerja secara tegas antara ahli fiqh dan ahli hadis. Memahami hadis, menurutnya merupakan wilayah kerja ahli fiqh. Ahli hadis tidak layak mengambil peranan ini karena mereka bukan ahlinya. Dunia menuntut profesionalisasi.[85]

Sementara Thaha Jabir Alalwani menyatakan bahaya dan dampak buruk pemahaman tekstual (*al-fahm al-mu'jami*) terhadap sunnah yang akan berimbas pada keseluruhan sunnah itu sendiri. Citra sunnah

---

[81] Abū Bakar Aḥmad bin al-Ḥusain al-Baihaqī, *Shu'b al-Īmān,* jilid III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1410 H), 176.

[82] Abī al-A'la Muhammad Abd al-Raḥmān ibn Abd al-Rahīm al-Mubārakfūrī, *Tuḥfat al-Aḥwazī bi Syarh Jāmi' al-Turmuzī* (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), 361-362.

[83] Abdullah Saeed, *Interpreting The Quran Towards a Contemporary Approach*, (New York: Routledge, 2006), 61, dan Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran" Bulletin of SOAS, 71, 2 (2008): 221–237.

[84] Christopher M. Blanchard, "The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya." Qamar Fatima, "The Rise and Fall of Taliban Regime (1994-2001) In Afghanistan: The Internal Dynamics," International Organization of Scientific Research (IOSR) Journals 19, Issue 1, Ver. I (Jan. 2014): 35-46,

[85] Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayna Ahl al-Hadith wa Ahl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Shuruq, t.t.), 19.

menjadi rusak karena pola-pola pemahaman semacam itu. Ini tidak tepat karena, menurutnya, sunnah merupakan sumber peradaban dan pengetahuan dalam Islam selama dipahami melalui metodologi yang tepat. Karenanya, penafsiran terhadap sunnah membutuhkan penanganan khusus.[86]

2. Karakter *Siyāqi* (Kontekstualis)

Kelompok *siyāqi* atau kontekstualis muncul sebagai pembanding dari adanya kelompok tekstualis. Berbeda dengan kelompok tekstualis, kontekstualis mencoba memahami hadis dengan mengembangkan nalar dan menggunakan perangkat dan Analisa lain di luar teks Bisa dikatakan bahwa pemahaman hadis kontekstual sudah lahir di zaman sahabat, sebagaimana kasus perjalanan sahabat menuju Bani Quraizah dan ijtihad-ijtihad Umar ibn Khaṭṭāb.

Kontekstualisasi pemahaman hadis yang berjalan dinamis dalam sejarah telah melahirkan sebuah dialektika pemikiran Islam yang inovatif, termasuk keragaman ijtihad dan terbentuknya aneka mazhab. Sebagai contoh ijtihad Malik bin Anas dalam memahami hadis larangan meminang seorang wanita atas pinangan orang lain. Peletak dasar mazhab Maliki ini menyatakan bahwa larangan hadis tersebut berlaku tatkala wanita dimaksud telah menerima pinangan dan sepakat dengan jumlah maharnya, tidak mutlak.[87]

Berbeda dengan Imam Malik (w. 179 H), Imam Syafi'i (w. 204 H) memahami hadis tersebut tertuju pada wanita yang telah mengajukan izin kepada walinya untuk dinikahkan dengan pria yang meminangnya.[88] Dua model pemahaman ini menunjukkan bahwa baik Imam Malik maupun Imam Syafi'i sama tidak memahami hadis hanya berdasarkan lahiriah matan secara absolut.

Kontekstualisasi pemahaman hadis merupakan tuntutan sejarah yang akan terus terjadi. Dalam rangka kontekstualisasi hadis, banyak langkah telah diupayakan oleh ulama hadis, contohnya dengan menelaah *sabab al-wurūd* (sebab/faktor yang menyertai munculnya

---

[86] Lihat pengantar Thaha Jabir pada buku Yusuf al-Qaradawi, Kayfa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah Ma'alim wa Dawabit, (Virginia: IIIT, 1992), cet. Ke-5.

[87] Muḥammad Khudarī Bīk, *Tārīkh al-Tashri' al-Islāmī* (Beirut: Darul Fikr, 1967), 182.

[88] Muḥammad Khudarī Bīk, *Tārīkh al-Tashri' al-Islāmī*, 182.

sebuah hadis).[89] Melalui kajian ini akan diketahui keterangan-keterangan tambahan berkaitan dengan substansi hadis, seperti sumber periwayat dan konteks saat hadis itu muncul.

Selain *sabab al-wurūd*, yang penting dikaji adalah *sīrah* Nabi. *Sīrah* Nabi ini penting karena terkait erat dengan sejarah dan kepribadian Nabi, baik dalam pernyataan verbal (*aqwāl*), aktivitas (*afʿāl*), maupun *taqrīr*. Kealpaan dalam memahami sejarah tentang kehidupan Nabi dikhawatirkan akan menimbulkan keterputusan data dan perspektif yang lebih luas tentang ruang dan waktu munculnya sebuah hadis.

Melalui pendalaman *sīrah* akan diketahui kedudukan dan peran Nabi, baik sebagai rasul, kepala pemerintahan, panglima perang, hakim, maupun kepala keluarga dan kedudukan lainnya.[90] Yusūf al-Qarḍāwi menyatakan bahwa mengetahui hal-hal yang dilakukan Nabi dengan mengkaitkannya pada fungsi dan perannya tatkala melakukan suatu hal sangat besar manfaatnya dalam upaya pemahaman hadis.[91]

Dari pemahaman soal posisi dan peran Nabi ini, al-Qarḍāwi membuat kategorisasi hadis. *Pertama*, hadis yang sifatnya sebagai kebutuhan kemanusiaan, seperti makan, minum, tidur, kunjung mengunjungi dan yang lainnya. *Kedua*, hadis yang bersifat eksperimen dan kebiasaan pribadi atau sosial, seperti hadis-hadis tentang pertanian, kedokteran dan semacamnya. *Ketiga*, hadis yang sifatnya kecakapan pribadi (*personal skill*) sebagai wujud interaksi dengan kondisi tertentu, seperti penyusunan teknik dan strategi perang, meliputi pembagian pasukan di medan perang, menyusun barisan, kapan harus lari, bersembunyi dan lain-lain yang sifat dasarnya kondisional. Ketiga kriteria ini, dikategorikan oleh Maḥmud Shaltut (w. 1963 M/1893 H) ke dalam sunnah non-*tashri'*, sunnah yang tidak mengandung nilai syari'at yang wajib dikerjakan atau ditinggalkan. Adapun klasifikasi yang *keempat* yaitu hadis yang disampaikan dengan tujuan *tashri'*, baik yang bersifat umum maupun tidak. Kriteria-kriterianya adalah, hadis yang disampaikan Nabi dalam

---

[89] Pengertian ini disamakan dengan definisi *sabab al-nuzul* dalam ilmu al-Qur'an. Abdur Rahman al-Suyūṭi, *Asbāb Wurūd al-Hadīth aw al-Luma' fi Asbāb Wurūd al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984), 11; Munawir Muin, "Pemahaman Komprehensif Hadis Melalui Asbab Wurud," *Addin*, Vol. 7, No. 2 (2013): 291 – 306.

[90] M. Syuhudi Ismail, *Pemahaman Hadis Nabi Secara Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 2.

[91] Yusūf al-Qarḍāwī, *al-Sunnah Maṣdarā li al-Ma'rifāt wa al-Ḥaḍārah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1997), 39-41.

bentuk tabligh dengan posisi sebagai rasul yang isinya antara lain berupa penjelasan tentang ayat-ayat Alquran yang masih global (*mujmal*), *takhṣiṣ* dari ayat yang masih umum, *taqyīd* dari yang mutlak, penjelasan bentuk praktis ibadah yang diperintahkan oleh Alquran, halal haram, masalah-masalah akidah dan semua hal yang berkaitan dengan masalah itu. Sunnah model ini sifatnya mutlak, wajib diikuti hingga hari kiamat nanti. Kriteria selanjutnya yaitu hadis yang disampaikan Nabi dengan predikatnya sebagai imam (pemimpin), misalnya mengutus pasukan perang, mendayagunakan *baytul māl* ke pihak-pihak yang berhak serta memungut dari sumber-sumber yang sah, membagi *ghanimah* dan lain sebagainya. Demikian juga dengan hadis yang disampaikan Nabi saat bertugas sebagai *qāḍi/hākim* (tindakan pengadilan), seperti memberi putusan hukum atas pengaduan-pengaduan dengan bukti-bukti dan sumpah. Dua Jenis hadis terakhir tersebut juga memiliki muatan *tashri'* namun tidak bersifat mutlak (umum) sehingga tidak bisa digunakan dalam segala tempat dan sepanjang masa karena masih relatif.[92]

Contoh kedudukan Nabi bukan sebagai pembawa syariat misalnya adalah ketika melarang seorang petani mengawinkan pohon kurma. Petani tersebut mematuhinya dan menganggapnya sebagai sabda. Diketahui kemudian hari, tindakan tersebut tidak membuat panen kurma lebih baik. Nabi kemudian bersabda, "*Antum a'lam bi umūr dunyākum.*"[93]

Dalam banyak kasus, diketahui bahwa Nabi sangat memperhatikan situasi-kondisi sosial dan budaya serta lingkungan, dalam merilis sebuah hadis. Hal ini menyebabkan adanya keragaman redaksi dan implikasi hadis, terkadang Nabi melarang suatu perbuatan, tapi di lain waktu, beliau malah memperbolehkannya atau bahkan menganjurkan. Sebagaimana dalam kasus larangan Nabi terhadap ziarah kubur, saat akidah umat Islam belum mapan, kemudian beliau mencabut larangan tersebut dan bahkan memerintahkannya, saat kekhawatiran terhadap masalah akidah itu sudah tidak ada.[94]

Nabi juga memberikan jawaban yang beragam atas pertanyaan amalan Islam mana yang paling utama. Suatu saat Nabi menyatakan, Ia memberi makan kepada orang yang membutuhkan dan menyebarkan

---

[92] Yusūf al-Qarḍāwī, *al-Sunnah Maṣdarā li al-Ma'rifāt wa al-Ḥaḍārah*, 39 – 41.

[93] Muslim, *Ṣahīh,* IV, 1836; Ismail, *Pemahaman Hadis,* 47; al-Qaradhawi, *Kaifa Nata'āmal,* 127.

[94] Muslim, *Ṣahīh Muslim,* III, 65.

salam (kedamaian) kepada yang dikenali maupun tidak dikenali.[95] Dalam kesempatan lain Nabi menyatakan, amalan yang paling baik ialah memberikan keselamatan kepada orang lain baik melalui lisan maupun tangannya.[96] Begitupula iman kepada Allah SWT dan Rasul-Nya, *jihād fī sabīlillah,* haji yang *mabrūr,* [97] dan menunaikan salat di awal waktu.[98]

Hal tersebut dilakukan oleh Nabi dengan mempertimbangkan konteks penanya, kebutuhan, kemampuan, kelayakan atau kepatutan dan kecenderungan umat Islam yang berbeda dari waktu ke waktu. Maka yang penting dilakukan dalam kontekstualisasi hadis adalah menangkap substansti hadis.

D. Konstruksi dan Rekonstruksi Pemahaman Hadis Radikalisme

Setelah pada sub-bab sebelumnya dibahas tentang sejarah, metodologi, dan tipologi pemahaman hadis secara umum, di sub-bab ini penulis hendak menegaskan bahwa asumsi dasar yang dibangun dalam disertasi ini adalah pemahaman tekstualis terhadap sebagian teks agama, Alquran dan hadis Nabi saw, terutama yang ditulis tokoh-tokoh mereka, menjadi penyebab penting tumbuhnya gerakan radikal dan teroris. Disertasi ini mengulas konstruksi pemahaman hadis yang sering dikutip tokoh-tokoh kelompok radikal seperti Sayyid Qutb, untuk kemudian direkonstruksi pemahamannya menggunakan metodologi pemahaman hadis kontekstual.

Asumsi dasar pemahaman tekstual menjadi penyebab ideologi radikal ini tidak hanya berkembang di dunia Barat. Para ulama dari berbagai negara, Irak, Mesir, Lebanon, yang digawangi Yasir ‘Abd al-Husain menulis ensiklopedia 3 jilid berjudul *Mausū’at al-Tatarruf.* Dalam buku tersebut dijelaskan bahwa setidaknya ada tiga tahap yang dilalui sescorang untuk menjadi radikal/teroris. Pertama, tahap kognitif (*al-mustawā al-‘aqli*). Pada tahap ini, seorang individu tidak memiliki kemampuan untuk melakukan analisis secara mendalam, melakukan refleksi dengan metode yang terstruktur dan komperhensif.

[95] Al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*…I, 13.
[96] Al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*…I, 13.
[97]Al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, 18.
[98] Al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, 1025.

Disinilah pemahaman tekstualis dapat menggiring seseorang menjadi radikal.[99]

Kedua, tahap emosional (*al-mustawā al-wijdani*). Di tahap ini seseorang menjadi impulsif secara emosional sehingga sangat resah terhadap sesuatu yang dianggapnya tidak benar. Ketika tingkat emosional ini bertemu dengan rasa benci, kebenciannya menjadi mutlak. Ketiga, tahap perilaku (*al-mustawā al-suluki*). Setelah melalui tahap kognitif dan tahap emosional, seorang radikal akan melakukan aksi-aksi yang diyakini dapat memenuhi kegelisahan pikiran dan emosi mereka.[100]

Dari tiga tahap yang dilalui tersebut, juga menghasilkan tiga model radikal/ekstremis. Pertama, radikal kognitif (al-tatarruf al-'aqli). Seorang radikal kognitif memiliki pemahaman terhadap nas secara tekstual, pemahaman seperti inilah yang menurutnya sangat masuk akal. Melakukan analisa dan pendalaman terhadap teks dengan berbagai pendekatan dianggap dapat mereduksi kesucian nas. Kedua, radikal emosional (*al-tatarruf al-wijdāni*). Seorang yang sudah radikal secara emosional, sangat fokus dan tertumpu pada apa yang diyakini benar sehingga menutup diri dari hal-hal di luar yang mengganggu fokusnya tersebut. Ketiga, radikal tindakan (*al-tatarruf al-sulūki*). Seorang yang sudah berada di tingkat ini, sudah melakukan perencanaan dan aksi-aksi teror.[101]

Disertasi ini berada pada posisi upaya melakukan rekonstruksi pemahaman hadis untuk melakukan kontra narasi terhadap kesalahpahaman kelompok radikal dalam memahami hadis-hadis Nabi saw. Metodologi pemahaman hadis kontekstual menjadi sangat penting selain kebutuhan akademik melakukan analisa dan pendalaman hadis Nabi saw, juga kebutuhan praksis untuk menangkal paham-paham radikal di tengah masyarakat.

---

[99] Yasir 'Abd al-Husain dkk, *Mausu'ah al-Taṭarruf: Siyar wa Afkār Shakhsiyāt al-Qā'idah wa al-Salafiyah wa Dā'ish fī al-Manṭiqah wa al-'Ālam* (Beirut: Dar al-rafidain, Vol.1, 2017), 18.

[100] Muhammad Yasir al-Khawajah, *al-Taṭarruf al-Dīinī wa Maẓāhiruhu al-Fikriyah wa al-Sulūkiyah* (Beirut: Muassasah al-Mu'minun, t.t), 5 – 6.

[101] Yasir 'Abd al-Husain dkk, *Mausu'ah al-Taṭarruf: Siyar wa Afkār Shakhsiyāt al-Qā'idah wa al-Salafiyah wa Dā'ish fī al-Manṭiqah wa al-'Ālam*, 19.

BAB III

DISKURSUS RADIKALISME DAN RADIKALISME ISLAM KONTEMPORER

Dalam bab ini peneliti akan menjelaskan variabel kedua mengenai diskursus radikalisme dan penggunaannya pada kajian-kajian sebelumnya. Pembahasan lebih mengerucut pada radikalisme dalam konteks Islam, yang menggunakan hadis sebagai legitimasi gerakannya, dan dibahas pula profil kelompok-organisasi radikal Islam serta para tokoh pimpinan maupun inspirasi yang ada di belakangnya. Hal ini penting untuk mengungkap konteks dan latar belakang kemunculan literatur-literatur ideologis yang akan diulas pada bab selanjutnya. Pembahasan mengenai radikalisme Islam ini secara spesifik akan mengambil obyek empat kelompok, yaitu Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Al-Qaeda, dan NIIS.[1]

A. Perkembangan Diskursus Radikalisme

Secara etimologis, radikalisme bentuk kata serapan dari kata *radicalism* dalam bahasa Inggris. Menurut Oxford Language, *radicalism* diartikan sebagai *the beliefs or actions of people who advocate through or complete political or social reform* (keyakinan atau aksi seseorang yang melakukan upaya menyeluruh untuk reformasi politik atau sosial).[2] Sedang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata radikalisme memiliki tiga makna sekaligus. *Pertama,* berarti paham atau aliran yang radikal dalam politik. *Kedua*, paham atau aliran yang menginginkan perubahan atau pembaharuan sosial dan

[1] Pemilihan empat kelompok tersebut sebagai obyek kajian radikalisme mengacu pada penjelasan BNPT berdasarkan Undang-undang Nomor 5 tahun 2018. Lihat footnote nomor 68 pada Bab I.

[2] www.oxfordlearnersdictionary.com diakses pada tanggal 28 November 2020

politik dengan cara kekerasan atau drastis. *Ketiga*, sikap ekstrem dalam politik.[3]

Bila ditelisik dari sejarah penggunaan kata, sebelum abad ke-18 istilah radikalisme pada mulanya dikenal sebagai istilah dalam dunia medis, kemudian menjadi istilah yang lekat dengan sikap politik sekitar tahun 1790. Konsep radikalisme menyebar setelah pada tahun 1688 Revolusi Inggris memicu zaman pencerahan dan Revolusi Perancis, kemudian menyebar ke Jerman di abad ke-19. Istilah radikalisme pada gilirannya menjadi doktrin politik yang menginspirasi para pejuang Republik dan gerakan nasional yang berkomitmen terhadap kebebasan individu, kolektif, dan emansipasi, yang diarahkan untuk melawan kekuasaan Monarki dan Aristogram pasca tahun 1815 yang ingin mempertahankan status quo.[4]

Pada waktu itu, radikalisme sangat identik dengan anti klerik, anti monarki, dan sangat pro-demokrasi. Beberapa tuntutannya seperti hak pilih bagi perempuan menjadi gagasan arus utama dan telah tercalisasi di hampir seluruh bagian dunia hingga akhir abad ke-20. Secara historis istilah radikalisme lebih dekat dengan reformasi progresif ketimbang istilah ekstremisme yang lebih melakukan glorifikasi perjuangan dengan kekerasan yang secara umum ditolak dimana-mana.[5]

Secara sosiologis, Thelma McCormack menyebut kelompok radikal sebagai orang yang mengadvokasi perubahan sebuah institusi.[6] Definisi lain diutarakan Bittner pada tahun 1963 dengan menyebut radikal sebagai orang yang memiliki kepribadian ketergantungan,

---

[3] https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/radikalisme diakses pada tanggal 28 November 2020

[4] Astrid Botticher, "Towards Academic Consensus Definitions of Radicalism and Extremism," *Perspective on Terrorism* Vol. 11, No. 4 (2017): 74.

[5] Ibid., 74.

[6] Thelma Herman McCormack, "The Motivation of Radicals," dalam Ralph Turner dan Lewis Killian (ed), *Collective Behavior* (New Jersey: Prentice Hall, 1957), 433.

rigid, dan mengidap sadomasokisme.[7] Kedua definisi tersebut belum sepenuhnya tepat. Hal ini dikarenakan fakta bahwa radikalisme dan radikal didefinisikan sesuai dengan konteksnya. Apa yang tampaknya radikal dalam satu konteks, belum tentu radikal dalam konteks yang lain.

Pada tahun 1995, penelitian Della Porta menemukan fakta bahwa kelompok-kelompok militan radikal di berbagai gerakan kiri di Italia dan Jerman terikat bersama dalam ikatan personal yang kuat karena pengalaman mereka sebagai aktivis bersama. Della Porta menemukan bahwa peran partisipasi dalam aksi-aksi radikal memperkuat dan memfasilitasi partisipasi berikutnya dalam aksi yang sama, yang bertindak sebagai mekanisme penguatan diri yang mengarahkan aktivis radikal menjadi semakin radikal.[8]

Dengan menggunakan studi gerakan sosial, Remy Cross berargumen bahwa radikal politik dan radikalisme mengacu pada praktik aktivitas gerakan ekstrem yang penuh risiko. Seorang aktivis bisa menjadi radikal melalui proses yang panjang.[9] Dalam tulisan lain yang ditulis bersama David A. Snow, ia mendefinisikan seorang radikal sebagai aktivis gerakan sosial yang memilih aksi langsung dengan opsi risiko tinggi yang seringkali melakukan kekerasan terhadap lawan untuk meraih tujuannya.[10]

Snow dan Cross lebih jauh memetakan tipologi radikal yang ada di akar rumput dengan pendekatan gerakan sosial. Keempat tipologi tersebut adalah oportunis (*opportunistic*), terkoordinasi (*coordinated*),

---

[7] Egon Bittner, "Radicalism and the Organization of Radical Movements," *American Sociological Review* Vol. 28 (1963): 928 – 940.

[8] Donatella Della Porta, *Social Movement, Political Violence, and the State: A Comparative Analysis of Italy and Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 36.

[9] Remy Cross, "Grasping Things at the Root: Coalitions, Equality and Radicalism in Grassroots Activism" (Thesis dissertation, University of California, 2011), 140.

[10] David A. Snow and Remy Cross, "Radicalism within the Context of Social Movements: Process and Types," *Journal of Strategic Security* Vol. 4, No. 4 (2011): 117 – 118.

militant (*militant*), dan tunggal (*loner*). Keempat tipe ini memiliki kesamaan soal penerimaan tindakan langsung terhadap aktivisme beresiko tinggi. Peneliti akan menguraikan lebih lanjut mengenai empat tipologi ini.

Pertama, radikal oportunistik (*opportunistic radicals*). Orang-orang radikal ini tidak merasa menjadi target penegak hukum, tidak terkoneksi kuat dengan orang radikal lain. Penyebutan oportunistik lebih karena mempertimbangkan fakta bahwa orang-orang radikal pada tipe ini aktivitasnya terbatas pada tujuan yang dapat mereka capai. Artinya, orang-orang pada golongan oportunistik ini hanya ingin memiliki panggung, bila ada kesempatan lain maka akan segera berpindah.

Kedua, radikal terkoordinasi (*coordinated radicals*). Orang-orang ini jauh lebih terkoneksi dengan membentuk sebuah kelompok yang solid. Kategori ini dapat mudah dikenal karena ikatan asosiasi yang erat dan fasilitas pendukung untuk aktivisme yang memiliki tingkar resiko tinggi, serta memakai pendekatan pragmatis ketika beraksi termasuk menggunakan cara kekerasan dan illegal. Orang-orang dalam kategori ini berkomitmen, berpengalaman, dan aktivis yang cerdas yang bisa menjadi tulang punggung dari proyek apa pun. Terlebih, orang-orang ini memiliki ruang aman karena dilindungi atas nama organisasi.

Ketiga, radikal militan (*militant radicals*). Orang-orang radikal dalam kategori ini lebih mengutamakan pendekatan kekerasan dan aksi langsung. Bisa dikatakan secara umum kategori ini adalah kelanjutan dari kategori sebelumnya dengan tambahan pendekatan terhadap setiap aksinya lebih ekstrim.

Keempat, radikal tunggal (*loner radicals*). Yang termasuk dalam radikal tunggal ini adalah orang-orang yang tidak memiliki kelompok afinitas (*affinity group*) tetapi cenderung militan dan ekstrim dalam melakukan aksinya. Orang-orang dalam ceruk ini cenderung tidak

diterima dalam kelompok radikal karena tidak bisa bekerja secara tim dan tidak memiliki tingkat kepercayaan rendah kepada orang lain.[11]

Menurut Snow dan Cross, keempat radikal yang disebutkan di atas merepresentasikan apa yang selama ini diyakini oleh para peneliti sosial bahwa radikalisme mudah tumbuh di kalangan masyrakat akar rumput dalam iklim aktivisme yang demokratis. Organisasi akar rumput dan aktivitasnya dapat menjadi tempat yang aman bagi orang-orang radikal untuk berkumpul dan berkembang.[12]

Peneliti perlu menekankan bahwa apa yang dijelaskan David Snow dan Remy Cross adalah dalam konteks Amerika Serikat. Apa yang disebut sebagai orang radikal ini tidak terbatas pada radikalisme agama, tetapi radikalisme dalam berbagai bentuk termasuk supremasi kulit putih, Afro-Amerika, dan sebagainya. Snow dan Cross sendiri mencontohkan kasus pengeboman di Oklahoma tahun 1995 dengan tersangka Timothy McVeigh dan pengeboman di Norwegia tahun 2011 oleh Anders Behring Breivik sebagai bentuk radikalisme.[13]

James Shield dalam penelitiannya tentang percaturan politik di Perancis, memakai istilah radikalisme untuk menyebut partai politik berhaluan sosialis Parti Socialiste yang didirikan Francois Mitterand dan berkuasa selama 14 tahun sebagai presiden Perancis sejak tahun 1981 hingga tahun 1995. Shield juta memakai istilah ini untuk menjelaskan sepak terjang Parti Communiste Francais, partai politik dengan ideologi komunis.[14]

Menurut Shield, istilah radikalisme dalam politk Prancis digunakan pertama kali sebagai nama partai Parti republicain radical et racial-socialiste atau Parti radical yang berdiri pada tahun 1901. Istilah

---

[11] David A. Snow and Remy Cross, "Radicalism within the Context of Social Movements: Process and Types," *Journal of Strategic Security* Vol. 4, No. 4 (2011): 117 – 118.

[12] Ibid., 117 – 118.

[13] Ibid., 117 – 118.

[14] James Shield, "Political Radicalism in France: Perspective on a Protean Concept," *French Politics, Culture & Society* Vol. 29, No. 3 (2011): 2.

radikalisme kemudian sering diasosiasikan kepada gerakan sayap kanan (*right-wing*). Shield tidak memungkiri bahwa istilah ini juga sering digunakan dalam konteks penyebutan program yang berdampak sangat tinggi untuk mengubah sesuatu melebihi kesepakatan umum, sebagaimana pernah digunakan oleh Marine Le Pen di pihak kanan dan juga Besancenot di pihak kiri.[15]

Dalam konteks politik Yunani kontemporer, Arthur Versluis juga mengaitkan eksistensi partai Golden Dawn yang disebut sebagai neo-nazi dengan perkembangan radikalisme di Yunani. Menurut analisa Versluis, partai Golden Dawn merepresentasikan politik kekerasan dan ideologi radikal di Yunani. Kemunculan partai seperti ini, kata Versluis, adalah akibat dari krisis ekonomi yang cukup panjang dan melelahkan disertai dengan janji kesejahteraan dan propaganda dari partai menjadi semacam oase bagi rakyat akar rumput di Yunani.[16]

Sebuah laporan penelitian di Rusia memakai istilah radikalisme untuk menunjukkan adanya tindak kekerasan yang disinyalir berkaitan dengan motif agama. Denis Sokolov dan Olga Oliker meneliti di tiga wilayah Rusia dengan kategori masyarakat multietnis: Tatarstan, Tyumen, dan Astrakhan. Mereka menyebutkan beberapa faktor indikasi sebuah tindakan dapat menjadi radikal di Rusia: a) kompetisi antar kelompok agama, b) penggunaan agama dalam politik dan konflik lokal, c) tekanan pemerintah ketika merespon kelompok agama dan organisasi lainnya, d) penindasan dan diskriminasi kepada kelompok agama, dan e) adanya relasi antara aktor lokal dan kelompok internasional.[17]

---

[15] James Shield, "Political Radicalism in France: Perspective on a Protean Concept," 10.

[16] Arthur Versluis, "A Conversation about Radicalism in Contemporary Greece," *Journal for the Study of Radicalism* Vol. 10, No. 1 (2016): 145 – 162.

[17] Denis Sokolov and Olga Oliker, "Uses of Radicalism: Elite Relationships, Migration, Reigion, and Violence in the Volga Region and Central Russia," dalam Olga Oliker, *Religion and Violence in Russia*, (Washington DC: Center for Strategic and International Studies, 2018), 151.

Dari berbagai penelitian di atas dapat disimpulkan bahwa penggunaan istilah radikalisme terus berkembang dari masa ke masa. Pada mulanya radikalisme digunakan untuk menunjuk kelompok oposisi politik kemudian pada gilirannya juga dipakai untuk menjelaskan fenomena kekerasan atas nama agama. Pergeseran istilah dan perkembangan dalam kajian akademik seperti ini menurut hemat peneliti juga ikut dipengaruhi narasi yang berkembang di ruang publik.

Terlepas dari itu faktanya istilah radikalisme juga digunakan untuk menunjuk kelompok garis keras yang memakai Islam sebagai tameng gerakan politik mereka. Di bagian berikutnya akan dijelaskan mengenai diskursus radikalisme Islam, penggunaan maknanya dan fokus kelompok-kelompok yang diteliti dalam disertasi ini.

B. Radikalisme Islam dan Perkembangannya

Mengacu pada pendapat Noorhaidi Hasan, radikalisme Islam didefinisikan sebagai paham, wacana dan aktivisme yang berupaya mengubah sistem—politik, sosial, ekonomi dan budaya—yang ada secara drastis dan menggunakan kekerasan, menjadi sistem islami.[18] Maksud 'sistem islami' di sini tentu saja dalam versi pengusungnya, yakni sistem khilafah ala Hizbut Tahrir dan NIIS atau formalisasi negara Islam ala Ikhwanul Muslimin dan al-Qaeda.

Salah satu sarjana awal yang membahas cukup komprehensif soal radikalisme Islam adalah Emmanuel Sivan dalam karyanya *Radical Islam* diterbitkan pada tahun 1985 oleh Yale University Press. Dalam bukunya ini Sivan memperlihatkan kemuncuan gerakan radikal di Mesir, Suriah, Lebanon, Pakistan, dan Iran. Ia menelusuri pengaruh jejak intelektual Abu al-A'la al-Maududi (w. 1979 M, Sayyid Qutb (1966 M), Sa'id al-Hawa (w. 1989 M), dan lainnya. Di akhir buku,

[18] https://adoc.pub/memahami-radikalisme-islam-noorhaidi-hasan.html Diakses pada 21 Desember 2020.

Sivan juga mengulas kemunculan Khomeini sebagai simbol perlawanan sekularisme di Iran.[19]

Beberapa dekade berikutnya terbit buku berjudul *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology* karya Daniel Lav. Dalam pendahuluannya, Lav mengatakan bahwa apa yang ia tulis adalah upaya meneruskan penjelasan Sivan dengan menelusuri lebih jauh keterkaitan antara gerakan radikalisme Islam dan teks-teks teologis di abad pertengahan terutama melalui karya-karya Ibnu Taimiyyah. Lav menekankan bahwa keyakinan teologis menjadi aspek yang sangat berpengaruh terhadap gerakan radikalisme Islam.[20]

Penggunaan istilah *radical Islam* juga dapat ditemukan dalam berbagai penelitian bersifat regional seperti yang dilakukan Jamhari,[21] Angel Rabasa,[22] dan Martha Brill Olcot.[23] Dalam penelusuran peneliti terhadap literatur-literatur tentang topik ini, istilah *Radical Islam* sering digunakan secara bergantian dengan istilah *fundamentalism*, *revivalism*, *Islamist*, dan *conservative Islam*. Secara umum beragam istilah ini digunakan untuk menggambarkan sekelompok Islam di masa modern sejak tahun 1960an hingga sekarang yang memiliki aktivitas dan pemikiran yang secara prinsip memakai pendekatan literal, ekstrim, tanpa kompromi, dan terkadang memakai cara kekerasan untuk mencapai tujuannya.[24]

---

[19] Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (Connecticut: Yale University Press, 1990), 1 – 13.

[20] Daniel Lav, *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1 – 12.

[21] Jamhari, "Mapping Radical Islam in Indonesia," *Studia Islamika* Vol. 10, No. 3 (2003): 1 – 25.

[22] Angel Rabasa, *Radical Islam in East Africa* (Santa Monica: Rand Corporation, 2009), 1 – 8.

[23] Martha Brill Olcot, *Roots of Radical Islam in Central Asia* (Washington DC: Carnegie Endowment, 2007), 3 – 10.

[24] Ahmad S. Moussali, *Moderate and Radical Islamic Fundemantelism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State* (Florida: University Press of Florida, 1999), 1 – 18.

Peneliti tidak sependapat dengan penggunaan istilah Islam radikal yang tidak dibedakan dalam penelitian-penelitian di atas. Istilah Islam radikal cenderung melegitimasi bahwa dalam Islam terdapat ajaran-ajaran yang bersifat radikal. Pemilihan istilah radikalisme Islam pada sub bagian ini hendak menegaskan bahwa yang salah bukan ajaran Islamnya—karena pada dasarnya agama ini mengajarkan perdamaian—akan tetapi orang-orang radikal memakai Islam sebagai alat untuk melancarkan agenda-agenda mereka.

Dalam Bahasa Arab istilah radikalisme tidak ditemukan padanan kata yang sama persis. Para sarjana biasanya menggunakan kata *tashaddud, ghulūw* dan *taṭarruf* untuk menyebut radikalisme. Ketiga kata ini digunakan secara bergantian dengan pemaknaan yang sama. Namun, Yūsūf al-Qarḍāwī cenderung membedakan keduanya, bila *tatharruf* digunakan sebagai istilah umum sedang *ghuluw* lebih digunakan dalam konteks syariat.[25]

Wahbah al-Zuḥaili (w. 2015 M/1415 H) dalam bukunya *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'āṣir* mendefinisikan *tatarruf/ghuluw* sebagai tindakan kekerasan, agresi, atau kejahatan yang tidak memiliki pengesahan secara syar'i karena motif politik yang bertujuan untuk menumbangkan sistem yang dianggap melenceng atau karena motif-motif keyakinan atau kenegaraan.[26] Sedang menurut Yūsūf al-Qarḍāwi, *al-tatarruf* adalah sikap fanatik terhadap satu pendapat serta menegasikan pendapat orang lain, abai terhadap historisitas Islam, tidak dialogis, dan harfiah dalam memahami teks agama tanpa mempertimbangkan tujuan esensial syariat.[27]

Menurut al-Qarḍāwi setidaknya terdapat enam ciri umum yang menyamakan antara satu kelompok radikal dengan kelompok radikal lain. *Pertama*, klaim kebenaran dengan menyesatkan kelompok lain

---

[25] Yūsūf al-Qarḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayn al-Jumūd wa al-Taṭarruf* (Kairo: Dar al-Shuruq, 2001), 24.

[26] Wahbah al-Zuḥaili, *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'āṣir* (Damaskus: Dar al-Fikr, Vol. 1, 2006), 398.

[27] Yūsūf al-Qarḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayn al-Jumūd wa al-Taṭarruf*, 26.

yang tak sependapat dengan mereka. *Kedua*, cenderung mempersulit agama dengan menganggap yang sunnah seolah wajib dan yang makruh seolah haram. *Ketiga*, mengesampingkan cara dakwah yang gradual. *Keempat*, keras dan emosional dalam berdakwah. *Kelima*, mudah berburuk sangka kepada orang di luar kelompoknya dan cenderung merendahkan mereka. *Keenam*, mudah mengafirkan orang lain yang berbeda pendapat.[28]

Meskipun tidak terang-terangan menyebut sebagai kelompok radikal, Adis Duderija mensinyalir bahwa gerakan semacam ini sedikit banyak terinspirasi dari pemikiran konservatif di masa pra-modern. Istilah yang digunakan Duderija untuk menyebut kelompok semacam ini adalah Neo Tradisionalist Salafist atau disingkat dengan NTS.

Ada beberapa hal yang dapat digarisbawahi dari kelompok ini menurut Adis Duderija. *Pertama*, melihat pandangan mereka soal konsep ilmu, sunnah, dan pemahaman terhadap teks al-Quran dan hadis, serta pemahaman mereka tentang konsep *'aql*, *ra'y*, *istihsan*, dan *taqlid*, NTS adalah representasi atau bentuk baru dari madzhab ahl al-hadith masa pra-modern. *Kedua*, kelompok ini sangat ketat dalam menjalankan konsep *ittiba'* dan ketat dalam menjalankan hadis sahih serta menjalankan *manhaj* Quran dan hadis. *Ketiga*, pemahaman kelompok ini terhadap al-Quran dan hadis terpaku pada metode pemikiran klasik, tanpa mengakomodir teori pemahaman modern. *Keempat*, metode pemikiran dan pemahaman NTS tidak mengakui metode pemikiran dan pemahaman madzhab dan sufi. *Kelima*, yang paling penting menurut Duderija adalah keyakinan kelompok ini terhadap konsep *al-wala wa al-bara'* yang menjadi bagian dari akidah mereka.[29]

---

[28] Yūsūf al-Qarḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayn al-Jumūd wa al-Taṭarruf*, 33 – 50.

[29] Adis Duderija, "Neotraditional Salafism: Its Main Proponents and Its Manhaj," dalam Adis Duderija, *Constructing a Religiously Ideal Believer and Woman Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslim Methods of Interpretation* (New York: Palgrave MacMillan, 2011), 67.

Dengan memakai istilah fundamentalisme Islam, Hassan Hanafi seorang pemikir asal Mesir juga mengemukakan beberapa ciri umum terkait dengan kelompok ini. *Pertama*, cenderung dogmatis ketimbang rasionalis dan cenderung bersikap fanatik ketimbang dialogis. *Kedua*, mengusung konsep kedaulatan Tuhan (*ḥākimiyyah lillāh*) yang sangat berpengaruh sejak Sayyid Qutb menulis buku *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*. *Ketiga*, berambisi menegakkan syariat Islam dan/atau menegakkan negara Islam demi tujuan mematuhi perintah Tuhan tanpa melihat kemaslahatan umum yang juga merupakan spirit syariat.

Keempat, tergesa-gesa untuk melakukan perubahan sosial dengan memakai cara kekerasan untuk menggulingkan pemerintahan. *Kelima*, terperangkap pada paradigma holistik dengan oposisi biner antara berislam secara kaffah dengan penekanan pada penerapan sistem politik Islam atau menjadi kafir akibat mengamalkan Islam secara parsial. *Keenam*, akibat dari doktrin Islam kaffah, para anggota kelompok ini menentang sistem dan undang-undang sehingga berpotensi mengganggu stabilitas keamanan. *Ketujuh*, kelompok ini terjebak dalam eksklusivisme dan para anggotanya didoktrin agar taat secara mutlak pada pimpinannya.[30]

Sebagaimana telah disinggung Wahbah al-Zuḥaili di atas bahwa secara genealogis Sayyid Qutb memiliki peran penting dalam proses ideologisasi kelompok radikal, Quintan Wiktorowicz juga berpendapat tokoh-tokoh awal di abad modern yang cukup berpengaruh di kalangan kelompok radikal adalah Abu A'la al-Mawdudi dan Sayyid Qutb. Kedua tokoh ini mengusung ideologi takfir dan jihad dengan konotasi teror, sejalan dengan apa yang telah dijelaskan mengenai ciri-ciri kelompok radikal.[31] Senada dengan Wiktorowicz, Asma Afsaruddin dalam bukunya *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought* juga mengungkapkan bahwa di masa pasca-kolonial abad ke-20 para ideolog yang berpengaruh di kalangan kelompok

[30] Ḥassan Ḥanafi, Al-Dīn wa al-Thawrah: Uṣūliyyah al-Islāmiyyah (Kairo: Maktabah Madbouli, t.t), 2 – 36.

[31] Quintan Wiktorowicz, "A Genealogy of Radical Islam," *Studies in Conflict & Terrorism* Vol. 28, (2005): 75 – 97.

radikal adalah Abu A'la al-Maududi dan Sayyid Qutb dengan gagasan jihad yang banyak dianut kelompok radikal.[32]

Kelompok radikal yang muncul tahun 1960-an sampai dengan hari ini memang banyak mangadopsi gagasan-gagasan Sayyid Qutb, selain mengutip pendapat Muhammad bin Abdul Wahab (w. 1792) pendiri sekte Salafi-Wahabi[33] dan Ibn Taymiyah. Saleh Siriyah (w. 1976), tokoh ideolog kelompok teroris Jamaat al-Takfir wa al-Hijrah menuliskan dalam *Risalat al-Iman* bahwa dia banyak terinspirasi Qutb dalam hal kafirnya semua pemerintahan dan jahiliyahnya masyarakat. Begitu pula Abu Muhammad al-Adnani, juru bicara dan wakil khalifah NIIS, mengaku terpikat dan telah mendalami tafsir *Fi Dzilal al-Quran* selama 20 tahun. Pada saat membaca QS. Al-Maidah ayat 44 terbesit lah keganjilan dalam hatinya, kemudian mulai mempertanyakan kepada teman-temannya, "Apakah dasar konstitusi bernegara Suriah? Dari siapakah sistem legislatif, eksekutif dan yudikatif?", setelah diberikan jawaban, ia berteriak dengan keras, "Hai fulan, semua pemerintah kita telah kafir!".[34]

Ideologi Qutb pula lah yang menginspirasi lahirnya organisasi teroris al-Qaeda. Ayman al-Zawahiri sebagai tokoh utama al-Qaeda dan merupakan mentor Usamah bin Laden mengaku bahwa dirinya menjadikan karya dan ceramah Sayyid Qutb sebagai dasar dan pedoman pergerakan.[35]

Selain melalui al-Zawahiri, Usamah bin Laden sebagai pendiri al-Qaeda juga belajar pemikiran Sayyid Qutb dari adiknya, Muhammad Qutb. Itu terjadi saat Muhammad Qutb berpindah ke Arab Saudi karena adanya tekanan kepada aktivis Ikhwanul Muslimin di Mesir. Muhammad Qutb diberi 'karpet merah' di Arab Saudi, dan dijadikan

---

[32] Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 287 – 288.

[33] Terkait peran Salafi-Wahabi dalam fenomena radikalisme dan terorisme kontemporer baca: M. Khoirul Huda, "Hadis, Salafisme dan Global Terorisme," *Jurnal of Quran and Hadith Studies*, vol. 4 nomor 1 tahun 2015.

[34] Usamah Sayyid Mahmud al-Azhari, *al-Haqq al-Mubin*, 18-19.

[35] Abd al-Salam bin Salim al-Sihimi, *Fikr al-Takfir Qadiman wa Hadithan*, (Kairo: Dar al-Imam Ahmad, 1426 H), 199.

dosen di Universitas King Abdul Aziz Jeddah, di mana salah satu mahasiswanya adalah Usamah bin Laden.

Peristiwa tersebut menjadi momentum perkawinan antara Salafi-Wahabi dengan Ikhwanul Muslimin. Sebuah titik pertemuan antara dua paham radikalisme yang saling melengkapi, yaitu paham reformis fundamental bernuansa puritan dan ideologi *takfir*-revolusioner bernuansa politik.[36] Berdasarkan fakta ini sudah tepat jika dikatakan bahwa Sayyid Qutb bersama dengan Muhammad bin Abdul Wahab (w. 1791 M) adalah peletak dasar ideologis bagi gerakan radikalisme mengatasnamakan Islam yang ada sampai hari ini.

Sayyid Qutb sebagai pemikir dan ideolog radikalisme Islam bersinggungan sangat erat dengan organisasi pergerakan bernama Ikhwanul Muslimin. Organisasi ini berdiri di Mesir dan berkembang hingga memiliki ribuan anggota dan simpatisan yang tersebar tidak hanya di negeri tempat kelahirannya, melainkan ke seluruh dunia.[37] Pada bagian berikutnya akan dijelaskan lebih detail soal apa dan bagaimana Ikhwanul Muslimin serta beberapa organisasi radikal lain yang konstruksi pemahaman hadisnya akan diulas dalam penelitian ini.

C. Ikhwanul Muslimin dan Sayyid Qutb

Ikhwanul Muslimin (IM) adalah organisasi yang didirikan pada tahun 1928 oleh Hassan Al-Banna (w. 1949) di daerah Ismailia, Mesir. Ketika IM berdiri, Mesir sedang dalam bentuk pemerintah kerajaan dengan Raja Fuad I sebagai penguasanya. Al-Banna melihat adanya dekadensi moral, kesulitan ekonomi, dan pendidikan anti agama yang menjangkiti seluruh dunia Islam. Ia juga melihat semakin menurunnya penghormatan terhadap tradisi dan agama disertai antusiasme terhadap

[36] Abdurrahman Wahid dkk, *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, 82.

[37] Giedre Sabaseviciute, "Sayyid Qutb and the Crisis of Culture in Late 1940s Egypt," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 15, Issue. 1 (2018): 85 – 101.

kultur Barat yang sekuler. Suasana kebatinan seperti inilah yang kental dalam IM ketika awal sejarahnya.[38]

Meskipun pada saat itu banyak organisasi sejenis, pendekatan dan metode IM yang fokus pada pelayanan sosial dan kesejahteraan masyarakat membuat organisasi ini cepat dikenal masyarakat Mesir dan mendapat banyak simpati. Al-Banna menekankan pentingnya transformasi individu dan masyarakat melalui Pendidikan dan aktivisme politik untuk membawa perubahan di Mesir.[39] Selama empat tahun berdiri dari tahun 1928 sampai dengan 1932 keanggotaan IM semakin pesat hingga mencakup seluruh wilayah Ismailia dan memiliki cabang di Kairo.[40]

Pada tahun 1948 ketika pengaruh IM telah sangat luas sampai dengan sekitar 2000-an cabang di Mesir dan luar Mesir, terjadi peristiwa menggemparkan. Berbarengan dengan kekalahan Arab dari Israel, kekuasaan Monarki Mesir bersitegang dengan IM karena popularitasnya di kalangan rakyat terus meningkat. Ditambah lagi rumor yang mencuat bahwa anggota militan sedang merencanakan upaya kudeta terhadap pemerintahan Raja Farouk. Pada bulan Desember tahun 1948 Perdana Menteri Mesir pada saat itu, Mahmoud Nuqrashi Pasha membubarkan IM, menyita asset-asetnya, dan banyak anggota IM dijebloskan dalam penjara. Tiga minggu berselang Abdel Meguid Ahmed Hassan, anggota IM militant melepaskan dua tembakan kepada Pasha di Gedung Kementerian Dalam Negeri. Nuqrashi Pasha pun meninggal seketika bertepatan pada tanggal 28 Desember 1948.[41]

---

[38] Nawaf Obaid, *The Muslim Brotherhood: A Failure in Political Evolution* (Cambridge: Harvard Kennedy School, 2017), 5.

[39] Khalil Al-Anani, *Inside the Muslim Brotherhood: Religion, Identity, and Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 1 – 13.

[40] Nawaf Obaid, *The Muslim Brotherhood: A Failure in Political Evolution,* 8.

[41] Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of An Islamist Movement* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 26.

Hassan Al-Banna (w. 1949 M) sebagai pemimpin tertinggi IM mengecam tindakan anggotanya ini. Ia menegaskan bahwa tindakan teror tidak dibenarkan dalam ajaran Islam. Tetapi beberapa bulan berikutnya tepat pada tanggal 12 Februari 1949, sang pendiri IM tewas ditembak orang tidak dikenal ketika sedang menunggu taksi. Pelaku diduga sebagai polisi rahasia Mesir suruhan Raja Farouk.[42]

Di bawah kepemimpinan Hassan Al-Banna bisa dibilang IM adalah organisasi yang menghindari aktivitas teror dan radikalisme. Baru pasca bergabungnya Sayyid Qutb pada tahun 1951, IM mulai bertransformasi menjadi lebih radikal di bawah pengaruh Sang Ideolog tersebut. Pada tahun 1954 Sayyid Qutb didapuk sebagai pemimpin redaksi harian majalah Ikhwanul Muslimin. Baru dua bulan berselang, harian ini ditutup pemerintah Gamal Abdel Nasser karena mengecam perjanjian Mesir-Inggris pada tanggal 7 Juli 1954. Setahun berikutnya Sayyid Qutb dijebloskan ke penjara dengan tuduhan berkomplot dengan kelompok radikal untuk membunuh sang Presiden.[43]

Pada tanggal 13 Juli 1955 pengadilan menghukum bersalah Sayyid Qutb dengan vonis 15 tahun penjara dan kerja paksa. Sayyid Qutb sempat bebas pada tahun 1964 atas permintaan Abdul Salam Arif, Presiden Irak yang sedang berkunjung ke Mesir. Namun hanya dalam masa satu tahun, Sayyid Qutb kembali dijebloskan ke penjara karena agitasinya yang dianggap membahayakan keamanan. Kemudian pada tahun 1966 Sayyid Qutb divonis hukuman mati oleh pengadilan Mesir karena dituduh menyebarkan pemikiran yang berbahaya dan mengancam pemerintahan yang sah. Ia dihukum gantung pada tanggal 29 Agustus 1966 bersama dua rekannya Abd Fatah Isma'il dan Yusuf al-Hawwash.[44]

---

[42] Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of An Islamist Movement*, 26.

[43] John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 56 – 57.

[44] John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 262.

Selama di penjara Sayyid Qutb aktif menulis artikel-artikel untuk surat kabar Al-Ahrām, Al-Risālah, dan Al-Thaqāfah. Ia pun menulis berbagai karyanya di dalam penjara seperti *al-'Adālah al-Ijtimāiyyah fi al-Islām*, *al-Taswīr al-Fanni fi al-Qurān*, *Mashāhid al-Qiyāmat fi al-Qurān*. Dua karya pentingnya risalah revolusioner berjudul *Ma'ālim fi al-Tarīq* dan tafsirnya *Fi Zilāl al-Qurān* juga ditulis selama di penjara. Dalam dua karya yang disebutkan terakhir, Sayyid Qutb menjabarkan visinya mengenai masyarakat Islam yang paripurna.[45]

Dalam bab *jihad fi sabilillah* di dalam bukunya *Ma'alim fi al-Tariq* Sayyid Qutb memberikan sanggahan keras terhadap pandangan bahwa Islam tidak melakukan jihad kecuali untuk bertahan/defensif. Menurutnya seruan jihad adalah program untuk menyingkirkan sistem zalim di muka bumi. Tujuan ini tidak berubah sejak zaman Nabi saw diutus dan tidak ada negosiasi dan fleksibilitas terkait ajaran prinsip ini. Siapa pun yang menolak misi ini harus diperangi dalam keadaan melawan atau tunduk. Bagi Qutb, Islam bukan sekedar akidah, tetapi juga pernyataan dan upaya untuk membebaskan manusia dari penghambaan kepada sesama (sistem) manusia.[46]

Empat tahun pasca meninggalnya Sayyid Qutb, para anggota Ikhwanul Muslimin yang berada dalam penjara, dibebaskan atas perintah Presiden Anwar Sadat dalam rentang tahun 1970-1975. Bersamaan dengan bebasnya para anggota IM, Muhammad Qutb adik dari Sayyid Qutb keluar dari Mesir dan berpindah ke Arab Saudi di tahun 1972.[47]

Di Saudi Arabia kebijakan Raja Faisal bin Abd Aziz adalah membuka pintu bagi tokoh IM untuk diangkat menjadi dosen di berbagai universitas di sana. Selain Muhammad Qutb, ada pula Said

[45] Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, 295.

[46] Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq* (Riyad: Dar al-Syuruq, 1979), 65 – 66.

[47] John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islam*, 275.

Hawa dari Suriah dan ‘Abdullāh ‘Azzām dari Palestina.[48] Pada akhirnya para sejarawan mencatat bahwa Arab Saudi menjadi tempat tumbuh suburnya paham-paham radikalisme dengan beberapa doktrin kuncinya seperti *hakimiyyah*, *daulah islāmiyah*, jihad, *al-wala wa al-bara*, dan lain lain yang sebagian besar akan diulas dalam disertasi ini.[49]

Selain Qutb, ideolog yang membuat Ikhwanul Muslimin semakin radikal adalah muridnya, Abd al-Salam Faraj. Kitabnya yang berjudul "*al-Farīdat al-Ghāibah*" telah mengilhami Khalid al-Islambuli mengeksekusi pembunuhan terhadap Presiden Anwar Sadat.[50]

Hingga saat ini Ikhwanul Muslimin masih memiliki cukup pengaruh di berbagai negara. Menurut pengamatan Barry Rubin dkk dalam buku *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement* setidaknya pengaruh Ikhwanul Muslimin masih dirasakan di Mesir, Yordania, Suriah, Palestina, Inggris, Perancis, Jerman, dan Amerika Utara.[51] Begitu juga kesuksesan pengaruh IM yang tersebar di berbagai negara ini adalah hasil dari berbagai faktor seperti ideologisasi yang kuat berkorelasi dengan keyakinan, kesempatan politik dan dukungan jaringan finansial.[52] Adapun negara yang menjadi basis Ikhwanul Muslimin hari ini adalah Turki, Qatar, dan Inggris.

Pasca terjadinya Arab Spring pada tahun 2011 yang juga berimbas di Mesir dengan ditandai lengsernya Hosni Mubarok dari jabatan

---

[48] Mohamed Mokhtar Qandil, "The Muslim Brotherhood and Saudi Arabia: From Then to Now," *Washington Institute* (May, 2018): 6-7.

[49] John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islam*, 276

[50] Terkait kajian atas kitab ini baca jurnal Sayyed Zuhdi Abdil Ghany, "Afkār al-Jamā'ah al-Jihādiyah fi Kitāb al-Farīḍah al-Ghā'ibah", jurnal *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society*, vol. 2 Desember 2017.

[51] Barry Rubin, *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 7 – 18.

[52] Noha Mellor, *Voice of the Muslim Brotherhood: Da'wa Discourse and Political Communication* (London: Routledge, 2018), 210.

Presiden selama 30 tahun, Ikhwanul Muslimin kembali merebut perhatian publik dengan mendirikan sayap partai bernama al-Hurriyyah wa al-Adalah atau Freedom and Justice Party pada Februari 2011.[53] Partai ini berdiri atas sokongan figur kunci Ikhwanul Muslimin dan sebagian orang anggota IM yang pernah duduk di pemerintahan Hosni Mubarak. Belum lama berdiri partai yang terkoneksi langsung dengan IM ini meraup dukungan yang cukup besar sehingga dapat mengantarkan kader seniornya yang saat itu berdomisili di Amerika, Mohammad Mursi, ke kursi pimpinan tertinggi Mesir, yaitu presiden dengan perolehan suara 51,7%.[54]

Pelantikan Mursi ditandai dengan pertentangan antara IM dengan Dewan Agung Angkatan Bersenjata (al-Majlis al-A'la li Quwwat al-Musallahah/Supreme Council of the Armed Forces). Pihak IM menginginkan presiden dilantik di Parlemen, sedang SCAF menghendaki presiden dilantik di Mahkamah Konstitusi. Sebelumnya, MK yang disinyalir berpihak pada SCAF membatalkan hasil pemilu legislatif yang dimenangkan IM. Pada akhirnya Mursi dilantik di MK Mesir pada tanggal 30 Juni 2012.[55]

Menurut Khalil al-Anani selama pemerintahan Presiden Mursi IM memiliki kekuasaan di ruang publik tetapi tidak memiliki kontrol yang cukup terhadap birokrasi negara dan aparat penegak hukum seperti kementerian dalam negeri, kejaksaan, dan yang paling penting adalah militer. IM sendiri tidak memiliki pengalaman yang cukup untuk bernegosiasi terhadap institusi ini dan orang-orang di dalamnya.

---

[53] Amr Hamzawy and Nathan J. Brown, *The Egyptian Muslim Brotherhood: Islamist Participation in a Closing Political Environment* (New York: Carnegie Middle East Center, 2010), 6.

[54] https://www.dw.com/en/islamist-morsi-wins-egyptian-presidential-election/a-16047085 diakses pada tanggal 2 Desember 2020.

[55] https://www.bbc.com/news/world-middle-east-18371427 diakses pada tanggal 2 Desember 2020.

Semakin orang-orang IM berupaya menundukkan institusi-institusi ini, semakin kuat perlawanan terhadap IM.[56]

Al-Anani mengungkapkan bahwa meskipun IM merupakan organisasi dengan jaringan sosial yang kuat dan anggota yang beragam dari kalangan profesional, mereka gagal untuk memerintah Mesir secara efektif. Para profesional yang ditunjuk Mursi untuk mengurusi pemerintahan tidak mampu menyelesaikan problem sosial dan ekonomi yang melanda Mesir pada waktu itu. Alih-alih memperbaiki problem ini, pemerintahan Mursi menyegerakan penerapan UU baru untuk mengesahkan madzhab Sunni sebagai madzhab resmi Negara.[57] Kebijakan-kebijakan ini dan lambannya penanganan krisis sosial dan ekonomi menimbulkan banyak demonstrasi di Mesir.[58]

Penentangan terhadap Mursi ini dimulai sejak November 2012 ketika Presiden Mursi mengeluarkan dekrit yang memberinya kewenangan lebih untuk memastikan parlemen yang sedari awal telah didominasi IM dan Islamis dapat memastikan draf konstitusi baru yang berisi penyesuaian untuk menerapkan syariat Islam. Di tengah kekacauan ekonomi dan sosial, Presiden Mursi mengeluarkan dekrit lanjutan untuk memberikan wewenang kepada militer agar menjaga dan melindungi lembaga-lembaga nasional dan tempat pemungutan suara sampai referendum draft konstitusi digelar pada tanggal 15 Desember 2012.

Dekrit lanjutan ini ternyata berdampak pada pemberlakuan hukum darurat dan menyebabkan bentrokan antara pendukung Mursi dan kubu oposisi yang menewaskan sedikitnya 50 orang. Beberapa bulan kemudian dalam rangka memperingati setahun pemerintahan Mursi, rakyat yang tidak puas dengan pemerintahan Mursi turun ke jalan

---

[56] Khalil al-Anani, "Upended Path: The Rise and Fall of Egypt's Muslim Brotherhood," *Middle East Journal* Vol. 69, No. 4 (2015): 527.

[57] Khalil al-Anani, "Upenden Path: The Rise and Fall of Egypt's Muslim Brotherhood," 529.

[58] https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/mohamed-morsi-death-egypt-president-court-muslim-brotherhood-dead-a8962861.html diakses pada tanggal 3 Desember 2020.

dengan menyerukan bahwa Mursi hanyalah presiden bagi IM.[59] Akibat kerusuhan ini, pihak militer memberikan ultimatum kepada Mursi untuk mengakomodir tuntunan para demonstran dengan waktu 2 kali 24 jam.

Pada tanggal 3 Juli 2013 Muhammad Mursi dilengserkan dan ditangkap pihak militer serta ditahan di tempat yang dirahasiakan. Praktis sejak saat itu Muhammad Mursi resmi lengser dengan masa pemerintahan satu tahun lebih beberapa hari. Militer kemudian membentuk pemerintahan sementara yang kemudian pada tanggal 25 Desember 2013 mengumumkan IM sebagai organisasi terlarang di Mesir dan menyebutnya sebagai organisasi teroris.[60]

D. Hizb al-Tahrir dan Taqiy al-Din al-Nabhani

Taqiy al-Dīn al-Nabhāinī adalah pendiri sekaligus sosok sentral Hizbut Tahrir. Ia dilahirkan di Ijzim Palestina pada tahun 1909 dalam lingkungan keluarga yang terpandang. Kedua orangtuanya adalah sarjana ahli Hukum Islam. Di masa kecilnya Taqiy al-Dīn al-Nabhāinī sangat dekat dengan kakeknya Yūsuf al-Nabhāinī yang merupakan tokoh sufi dan ulama terpandang yang memiliki banyak karya tulis lebih dari 40 judul dalam berbagai bidang keislaman. Kakeknya yang juga berprofesi sebagai hakim di sejumlah wilayah pengadilan Usmani, sedikit banyak berpengaruh pada kepekaan sikap politik Taqiy al-Dīn al-Nabhāinī.[61]

Menginjak usia 19 tahun, ia belajar ke Mesir di Univesitas Al-Azhar dan Universitas Darul Ulum dalam bidang Studi Islam. Sepulang dari Mesir Taqiy al-Din al-Nabhani mulai berkarir dengan mengajar di berbagai tempat. Pada tahun 1938 ia menduduki jabatan

---

[59] https://www.theguardian.com/world/2015/jun/01/mohamed-morsi-execution-death-sentence-egypt diakses pada tanggal 3 Desember 2020.

[60] https://carnegie-mec.org/2019/03/11/surviving-repression-how-egypt-s-muslim-brotherhood-has-carried-on-pub-78552 diakses pada tanggal 3 Desember 2020.

[61] Reza Pankhurst, *Hizb ut-Tahrir: The Untold History of The Liberation Party* (London: Hurst Publisher, 2016), 59.

legal assistant di pengadilan Islam di Palestina dan pada tahun 1945 menjadi mufti dewan muslim tertinggi (*Supreme Muslim Concil*) dalam pengadilan Islam Ramleh. Ketika Palestina kalah perang melawan Israel di tahun 1948 al-Nabhani pergi mencari suaka ke Suriah, kemudian di tahun 1951 pergi ke Yordania dan menjadi pengajar di beberapa kampus Islam.[62]

Di masa hidupnya ia menyaksikan sendiri perubahan besar dalam dunia Islam pada awal abad ke-20. Dua di antaranya yang paling berpengaruh adalah berakhirnya kekhalifahan Usmani pada tahun 1924 dan kekalahan Arab melawan Israel pada tahun 1948. Kekalahan berturut-turut dunia Arab-Islam ini kemudian memicu lahirnya gerakan nasionalisme Arab yang melahirkan Negara Arab Saudi, Republik Mesir dan diikuti sejumlah negara lain.[63]

Bertentangan dengan fenomena dan gagasan nasionalisme Arab ini, al-Nabhani meyakini bahwa kebangkitan Islam hanya bisa diraih dengan jalan menghilangkan sekat-sekat nasionalisme dengan berdirinya pemerintahan tunggal yang menyatukan kekuasaan umat Islam se-dunia. Untuk merealisasikan gagasannya ini pada tanggal 17 November 1952 al-Nabhani membuat aplikasi formal kepada pemerintahan Yordania agar mengakui pendirian partai Hizb al-Tahrir.[64] Menurut Suha Taji-Farouki, faktor utama yang memicu keterpukulan al-Nabhani bukan runtuhnya kekairasan Turki Usmani, melainkan terbentuknya Israel sebagai negara yang berada di wilayah Palestina.[65]

---

[62] Taqiy al-Dīn al-Nabhāinī, *Inqādh Filasṭīn* (Damaskus: Ibn Zaydun Press, 1950), 6.

[63] Lahouari Addi, Radical Arab Nationalism and Political Islam, terj. Anthony Roberts (Wachington DC: Georgetown University Press, 2017), 15.

[64] Reza Pankhurst, *The Inevitable Caliphate: A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to Present* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 95.

[65] Suha Taji-Farouki, *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate* (London: Grey Seal, 1996), 12.

Pemerintah Yordania menilai pengajuan ini inkonstitusional karena landasan organisasinya yang menolak pemerintahan yang sah dan menegaskan bahwa Islam menjadi satu-satunya landasan solidaritas dan identitas dibanding dengan asas kebangsaan.[66] Pengajuan kedua sempat dibuat pada Januari 1953 dan kembali ditolak. Dua bulan kemudian Pemerintah Yordania melarang segala bentuk aktivitas Hizb al-Tahrir (HT) pada Maret 1953 dan menyebabkan organisasi ini aktif sebagai gerakan bawah tanah.[67]

Karena gerakannya yang banyak ditolak di berbagai negara mengakibatkan pendirian HT tidak resmi dan terjadi kesimpangsiuran tentang kapan tepatnya didirikan, bahkan di kalangan mantan aktivisnya. Ainur Rafiq seorang mantan aktivis HTI asal Indonesia dalam bukunya *Khilafah HTI Dalam Timbangan* menyebutkan pendirian Hizb al-Tahrir pada tahun 1953,[68] sedangkan Muhsin Radhi seorang aktivis HT asal Irak dalam tesisnya menyebut HT telah aktif sejak tahun 1948 ketika al-Nabhani masih tinggal di Palestina. Radhi juga mengulas bahwa perjumpaan al-Nabhani dengan Hassan al-Bana sewaktu belajar di Mesir sedikit banyak mempengaruhi pendirian HT.[69] Lain lagi dengan Reza Pankhurst, mantan HT asal Inggris, yang mencatat bahwa pendirian HT terjadi pada tahun 1952 sebagaimana telah diulas di atas.[70] Kemudian belakangan dalam buku terbarunya Pankhurst mencatat bahwa proses pendirian HT ada pada rentang tahun 1948-1953.[71] Publik tidak banyak yang mengetahui sepak

---

[66] Reza Pankhurst, *The Inevitable Caliphate: A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to Present*, 95.

[67] Emmanuel Karagiannis, Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb ut-Tahrir (London: Routledge, 2010), 39.

[68] Ainur Rofiq Al-Amin, *Khilafah HTI dalam Timbangan* (Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2017), 45.

[69] Muhammad Muhsin Radhi, *Ḥizb al-Taḥrīr Thaqāfatuhu wa Manhajuhu fī Iqāmat Dawlat al-Khilāfah al-Islāmiyyah* (Baghdad: al-Jami'ah al-Islamiyyah, 2006), 42.

[70] Reza Pankhurst, *The Inevitable Caliphate: A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to Present*, 95.

[71] Reza Pankhurst, *Hizb ut-Tahrir: The Untold History of The Liberation Party*, 59.

terjang HT dan organisasi ini pun berupaya untuk merahasiakan struktur, keanggotaan maupun kegiatannya.

Setelah dilarang di Yordania Taqiy al-Din al-Nabhani sempat pergi ke Suriah dan Lebanon dalam rentang tahun 1953 – 1959. Tercatat bahwa Lebanon menjadi tempat terbitnya buku-buku al-Nabhani yang kemudian menjadi pegangan para anggota HT di seluruh dunia hingga sekarang. Beberapa karangan al-Nabhani yang dapat diakses antara lain *al-Dawlah al-Islāmiyyah*,[72] *al-Niẓām al-Ijtimā'ī fī al-Islām*,[73] *al-Takatttul al-Ḥizbī*,[74] *Mafāhim Siyāsat li Ḥizb al-Taḥrīr*,[75] dan *Mafāhim Ḥizb al-Taḥrīr*.[76]

Pada tahun 1973 saat al-Nabhani berkunjung ke Irak, kepolisian di sana menahannya atas perintah presiden Ahmad Hasan Bakr.[77] Tidak lama ditahan, al-Nabhani kembali pulang ke Lebanon dan meninggal disana tepatnya pada tanggal 20 Desember 1977 di Beirut ketika usianya 68 tahun. Kepemimpinan HT kemudian dipegang oleh 'Abd al-Qadīm Zallūm selama 26 tahun, yakni sampai tahun 2003. Zallum mengundurkan diri sebelum meninggalnya di usia 79 tahun dan mewarsikan karangan berjudul *al-Amwāl fī Dawlat al-Khilāfah*.[78] Setelah Zallum kepemimpinan HT saat ini dipegang oleh Ata Abu

[72] Taqiy al-Dīn al-Nabhāinī, *al-Dawlah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dar al-Ummah, 1953).

[73] Taqiy al-Dīn al-Nabhāinī, *al-Niẓām al-Ijtimā'ī fī al-Islām* (Beirut: Dar al-Ummah, cet. IV, 2003).

[74] Taqiy al-Dīn al-Nabhāinī, *al-Takatttul al-Ḥizbī* (t.tp: Hizb al-Tahrir, 1953).

[75] Taqiy al-Dīn al-Nabhāinī, *Mafāhim Siyāsat li Ḥizb al-Taḥrīr* (t.tp: Hizb al-tahrir, 1969).

[76] Taqiy al-Dīn al-Nabhāinī, *Mafāhim Ḥizb al-Taḥrīr* (t.tp: Hizb al-Tahrir, 1953).

[77] Emmanuel Kargiannis, *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb al-Tahrir* (London: Routledge, 2010), 39.

[78] 'Abd al-Qadīm Zallūm, *al-Amwāl fī Dawlat al-Khilāfah* (Beirut: Dar al-Ummah, cet. III, 2004).

Rashta sejak tahun 2003 hingga sekarang[79], dan bermarkas pusat di London.

E. Al-Qaeda dan ‘Abdullāh ‘Azzām

Pemicu kemunculan organisasi radikal-ekstremis pertama dengan jaringan internasional ini dapat dilacak sejak terjadinya invasi Uni Soviet ke Afghanistan pada tahun 1979.[80] Sejak tahun 1973 Afghanistan mengalami krisis dalam negeri dengan perebutan kekuasaan antar keturunan raja. Muhammad Daud, pangeran dan juga mantan perdana menteri sekaligus sepupu Raja Zahir Shah, berupaya menggulingkan pemerintahan, menghapuskan sistem monarki Afghanistan, dan mendeklarasikan dirinya sebagai presiden Afghanistan. Kemudian pada tahun 1978, sebagian politisi Afghanistan dan para pendukungnya mendirikan pemerintahan komunis yang tidak lama kemudian disusul invasi Uni Soviet.[81] Namun di sisi lain invasi Uni Soviet dapat menyatukan rakyat Afghanistan yang sejak awal memang terdiri dari berbagai suku: Pashtuns, Uzbeks, Tajiks, Hazaras, dan dua kelompok besar Islam yang bertentangan Sunni dan Syiah. Soviet menjadi musuh bersama bagi rakyat Afghanistan dengan semangat jihad untuk mengusir penjajah komunis dan melandaskan negaranya sebagai negara Islam.[82]

Salah satu figur intelektual-ideologis yang dinilai paling berpengaruh dalam menyerukan jihad global untuk melawan Uni Soviet di Afghanistan adalah ‘Abdullāh ‘Azzām.[83] Lahir pada tahun 1941 di Palestina, ‘Abdullāh ‘Azzām menghabiskan pendidikannya di

---

[79] “Sheikh Ata Abu Rashta Ameer of Hizb ut-Tahrir” http://www.hizb.org.uk/the-ameer/ diakses pada tanggal 6 Januari 2021.

[80] Rohan Gunaratna, *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror* (Columbia University Press, 2002), 3.

[81] Robert O. Freedman, *Moscow and The Middle East: Soviet Policiy Since the Invasion of Afghanistan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 71.

[82] Hassan Kakar, *Afghanistan: The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979 – 1982* (Berkeley: University of California Press, 1995),

[83] Jason Burke, *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam* (New York: Penguin Books, 2007), 2.

sebuah universitas di Suriah dan kemudian mendapatkan gelar master dan doktor di bidang Hukum Islam dari Universitas Al-Azhar, Kairo Mesir. Ia adalah aktivis Ikhwanul Muslimin asal Palestina yang sempat bergabung dengan gerakan pembebasan Palestina di tahun 1973.[84]

Bersama dengan Osama bin Laden, pada tahun 1984 ‘Abdullāh ‘Azzām mendirikan Maktab Al-Khidmat li al-Mujahidin al-Arab (MAK) semacam lembaga untuk memfasilitasi para sukarelawan yang datang dari berbagai tempat dan ikut bergabung berperang melawan Soviet.[85] MAK mempunyai cabang di sejumlah negara di Timur Tengah dan juga memiliki cabang di Amerika Serikat yakni berada di Masjid Al-Farouk, New York.[86] Menurut John L. Esposito, CIA (Central Intelegence Agency) ikut terlibat dalam memberikan kucuran dana dari Pemerintah Amerika Serikat, meskipun di saat bersamaan ada kerusuhan dan perang saudara di Iran, Mesir, Lebanon, dan tempat lain. Hal ini mengindikasikan bahwa AS mengambil keuntungan dari perang antar milisi Afghanistan dengan Uni Soviet.[87]

Sejak didirikan MAK berhasil mengkonsolidasikan puluhan ribu orang dan mengumpulkan dana untuk seluruh biaya mulai dari pelatihan militer, peralatan senjata, dan sebagainya. MAK juga bekerjasama dengan lembaga-lembaga sosial kemanusiaan di berbagai negara untuk membiayai perang, termasuk di antaranya Baitul Tamwil Kuwait. Selain itu, Osama bin Laden secara pribadi menyumbang setiap bulan sekitar 250 ribu dolar untuk dana operasional kantor dan program.[88]

---

[84] Rohan Gunaratna, *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror*, 4.

[85] Leah Farrall, “Revisiting Al-Qaeda’s Foundation and Early History,” *Perspective on Terrorism*, Vol. 11 No. 1 (Desember, 2017): 17 – 37.

[86] As’ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik Ideologi dan Sepak Terjangnya* (Jakarta: LP3ES, 2014), 64 – 65.

[87] John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 11.

[88] Michael Scheuer, *Osama bin Laden* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 51.

Sebagai pimpinan MAK, ‘Abdullāh ‘Azzām terus aktif dalam melakukan promosi jihad di berbagai negara dan menghimbau para pemuda untuk ke Afghanistan. Untuk mendukung promosi ini MAK mengeluarkan majalah *al-Jihad*, media khusus berbahasa Arab dan Afghan yang disebarluaskan untuk mendukung perjuangan para milisi. Menurut Rohan Gunaratna dalam *Inside Al-Qaeda*, lewat majalah ini tepatnya pada terbitan tahun 1987 ‘Abdullāh ‘Azzām membuat konsep *al-Qaidah al-Sulbah* (*the solid base*) sebagai landasan ideologis perjuangan jihad di Afghanistan yang kemudian populer sebagai nama organisasi Al-Qaeda.[89]

Selain melalui majalah al-Jihad, ‘Abdullāh ‘Azzām juga menulis setidaknya dua buah buku. Buku pertama berjudul *Āyāt al-Raḥmān fī Jihād al-Afghān*. Buku ini berisi kisah-kisah heroik dan cerita keajaiban dalam perang di Afghanistan seperti mayat mujahid yang tersenyum dan mengeluarka bau harum selama berhari-hari.[90] Buku ini cukup berhasil menyedot banyak relawan jihad dari para pemuda di berbagai belahan dunia dan meyakinkan mereka soal kebenaran jihad di Afghanistan. Menurut keterangan Solahudin, Abd Aziz alias Imam Samudera cukup terkesan setelah membaca terjemahan buku ini hingga memutuskan berangkat ke Afghanistan.[91]

Buku kedua yang ditulis ‘Abdullāh ‘Azzām berjudul *al-Difā‘ ‘an Arāḍi a-Muslimīn Ahammu Furūḍ al-A‘yān*. Buku ini berisi tentang penderitaan umat Islam di berbagai negara dan kewajiban kaum muslim untuk membela dan membebaskan penderitaan tersebut. Melalui buku ini, ‘Azzām juga memfatwakan fardu ‘ain bagi seluruh umat Islam yang tidak ada uzur untuk berjihad di Afghanistan.[92] Fatwa ini mendapatkan dukungan dari banyak ulama berbagai negara

---

[89] Rohan Gunaratna, *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror*, 3.

[90] ‘Abdullah ‘Azzām, *Āyāt al-Raḥmān fī Jihād al-Afghān* (Jeddah: al-Mujtama’, 1985), 51.

[91] Solahudin, *NII Sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia* (Depok: Komunitas Bambu, 2011), 21.

[92] ‘Abdullah ‘Azzām, *al-Difā‘ ‘an Arāḍi a-Muslimīn Ahammu Furūḍ al-A‘yān* (Jeddah: Muassasat al-Murabitin, 2016), 35.

dibuktikan dengan terkumpul setidaknya 80 tanda tangan, termasuk di antaranya ulama senior Arab Saudi, Abdul Aziz bin Bazz.[93]

Perjuangan ‘Abdullāh ‘Azzām, Osama bin Laden, dan para sukarelawan jihad Afghanistan akhirnya berhasil memukul mundur Uni Soviet. Pasukan Soviet mundur dari Afghanistan pada Februari 1989. Kemenangan perang Afghanistan semakin menebalkan keyakinan para milisi terhadap kebenaran ajaran jihad. Mengalahkan negara adidaya Uni Soviet yang memiliki fasilitas militer jauh lebih canggih diyakini sebagai prestasi luar biasa. Namun kemenangan ini juga memunculkan kebingungan di kalangan para relawan terutama yang non-Afghanistan. Mereka tidak tahu akan kemana lagi perjuangan diteruskan. Kamp-kamp pusat latihan militer yang digunakan untuk melatih mereka ditutup. Faksi-faksi mujahidin lokal berebut kekuasaan, ditambah para petinggi milisi non-Afghanistan pun berselisih pendapat soal kelanjutan perjuangan mereka.[94]

‘Abdullāh ‘Azzām lebih memilih melanjutkan jihad di Palestina dan ikut membidani organisasi jihad bernama Haraqat al-Muqawama al-Islamiyyah (Hamas/حماس).[95] Sedangkan Osama bin Laden berpendapat bahwa para pejuang non-Afgan sebaiknya kembali ke negara asal dan menegakkan jihad di negara masing-masing. Pendapat Osama ini disetujui Ayman al-Zawahiri dalam barisan Tanzim Jihad atau Jamaah Jihad menghendaki jihad diteruskan untuk melawan penguasa murtad yang ada di negara-negara Islam. Kelompok ini bersikeras bahwa jihad di negara-negara Islam melawan pemerintah thagut yang tidak menerapkan sistem Islam juga fardhu ‘ain.[96] Kedua belah pihak tidak bisa sepakat tentang kelanjutan medan jihad, masing-masing bersikeras dengan pendapat dan keyakinannya.

---

[93] As’ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik Ideologi dan Sepak Terjangnya,* 65.

[94] As’ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik Ideologi dan Sepak Terjangnya,* 83 – 84.

[95] Matthew Levit, *Hamas: Politics, Charity, and Terrorism in the Service of Jihad* (Conncecticut: Yale University Press, 2006), 8.

[96] Yoram Schweitzer and Sari Goldsten Ferber, “Al-Qaeda and Its Affiliate,” *Institute for National Security Studies* (2005): 18.

Selang beberapa bulan tepatnya pada 24 November 1989 sebuah bom meledak menewaskan ‘Abdullāh ‘Azzām serta kedua putranya Ibrahim dan Muhammad yang hendak pergi shalat Jumat di Peshawar Pakistan.[97] Berbagai spekulasi bermunculan terkait siapa pelaku pengeboman, namun sampai saat ini belum diketahui secara pasti. Pasca peristiwa tewasnya ‘Abdullāh ‘Azzām, seluruh asset dan pengelolaan Maktab al-Khidmat (Biro Pelayanan) berada di bawah komando Osama bin Laden.[98]

F. NIIS dan Majalah *Dabiq*

Kemunculan NIIS adalah imbas jangka panjang dari perang Afghanistan dan berkaitan pula dengan Al-Qaeda dan Osama bin Laden sebagaimana telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya. Nama NIIS atau ISIS (Islamic State of Iraq and Syria) atau dalam bahasa Arab Da’ish (Daulat al-Islāmiyah fi al-‘Iraq wa al-Sham) dalam kronologi sejarahnya mengalami beberapa kali pergantian nama. Berawal dari nama Tanzim al-Daulat al-Isamiyyah fi al-‘Iraq, setelah berhasil menaklukkan sebagian wilayah Suriah, berganti nama menjadi Tanzim al-Dawlat al-Islāmiyah fi al-‘Iraq wa al-Sham. Setelah mendeklarasikan diri sebagai sebuah negara, kata tanzim (organisasi) dihilangkan menyisakan daulat (negara). Setelah berhasil ekspansi ke luar Irak dan Suriah, nama NIIS berganti lagi menjadi Daulat al-Islāmiyah atau Islamic State.[99]

Terlepas dari rangkaian nama, sejarah panjang NIIS dimulai dari tokoh bernama Abu Mus’ab al-Zarqawi, seorang kombatan asal Yordania yang lahir pada tahun 1966. Ia bergabung dengan milisi Afghanistan pada tahun 1989 dengan mengganti namanya menjadi Abu Muhammad al-Gharib. Disinilah ia mendapatkan pengalaman

---

[97] Philip Migaux, “Al Qaeda,” dalam Gerard Chaliand and Arnaud Blin (ed), *The History of Terrorism: From Antiquity to Al Qaeda* (Berkeley: University of California Press, 2007), 315.

[98] As’ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik Ideologi dan Sepak Terjangnya,* 77.

[99] M. Najih Arromadloni, *Daulah Islamiyah dalam Al-Quran dan Sunnah* (Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2018), 51.

militer yang cukup gemilang dengan memukul mundur Uni Soviet sekaligus meneguhkan ideologinya. [100]

Pada tahun 1992 al-Zarqawi kembali ke negaranya Yordania dan setahun kemudian mendirikan front jihad Jaysh Muhammad dan al-Hashakah. Kedua organisasi ini didirikan bekerjasama dengan Abu Muhammad al-Maqdisi, seorang rekannya selama berada di Hayatabad Afghanistan. Namun tidak banyak terekspos bagaimana sepak terjang organsisasi tersebut dan kiprahnya di Yordania.[101]

Perjalanan keduanya kembali ke Afghanistan terjadi pada tahun 1999 dan untuk pertama kalinya al-Zarqawi bertemu dengan Osama bin Laden. Pertemuan keduanya menghasilkan kerjasama karena bagi Osama, al-Zarqawi adalah sosok yang memiliki jaringan luas di Syam dan menguntungkan bagi Al-Qaeda. Osama bin Laden menggelontorkan dana untuk membangun kamp pelatihan militer di Herat, Afghanistan. Seiring berjalannya waktu, pasukan di bawah komando al-Zarqawi terus memperluas jaringan hingga ke Irak dengan nama Jund al-Islam.[102]

Meski pada awalnya tidak bersedia berbai'at kepada Osama bin Laden, namun pada tahun 2004 al-Zarqawi melakukan sumpah setia kepada Osama. Dengan baiat ini, organisasi bentukannya berganti nama menjadi Tanzim Qaidat al-Jihad fi Balad al-Rafidain atau lebih dikenal dengan nama Al-Qaeda Irak (AQI). Bergantinya nama organisasi ini juga mengganti status al-Zarqawi yang mulanya komandan tertinggi bagi organisasinya, menjadi struktur di bawah Osama bin Laden.[103]

---

[100] Fawaz A. Gerges, *ISIS: A History* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 56.

[101] Angel Rabasa et al, *Beyond Al-Qaeda: The Global Jihadis Movement* (California: Rand Corporation, 2006), 135.

[102] Angel Rabasa et al, *Beyond Al-Qaeda: The Global Jihadis Movement*, 138 – 139.

[103] Trulls Hallberg Tonessen, "Heirs of Zarqawi or Saddam? The Relationship between Al-Qaeda in Iraq and the Islamic State," *Perpective on Terrorism*, Vol. 9, No. 4 (Agustus, 2015): 48 – 60.

Setahun sebelum sumpah setia al-Zarqawi Amerika Serikat melakukan invasi ke Irak tepatnya pada 19 Maret 2003. Perang antara milisi Irak melawan tantara Amerika Serikat tidak terelakkan. Pada tahun 2006 al-Zarqawi tewas dalam operasi serangan tantara Amerika Serikat di wilayah Baquba, sebelah utara kota Baghdad.[104]

Sepeninggal al-Zarqawi tampuk kepemimpinan AQI berpindah kepada Abu Ayyub al-Masri atas keputusan Majlis Syura Mujahidin (Dewan Parlemen Mujahidin). Abu Ayyub al-Masri dikenal juga dengan nama Abu Hamzah al-Muhajir. Selang beberapa lama, Majlis Syuro juga membentuk sebuah entitas baru bernama Islamic State of Iraq (ISI) atas keberhasilan milisi menguasai beberapa wilayah Irak termasuk di antaranya Ninewah, Anbar, Salahuddin, sebagian wilayah Babil, Wasit, Diyala, Baghdad, dan Kirkuk. Majlis Syuro menunjuk Abu Umar al-Baghdadi, warga asli Irak sebagai pemimpin ISI. Kemudian pada tanggal 15 Oktober 2006 al-Masri sebagai komandan AQI berbaiat kepada Abu Umar al-Baghdadi yang secara otomatis menempatkan AQI di bawah komando ISI.[105]

Duet antara Abu Ayyub al-Masri dengan Abu Umar al-Baghdadi kemudian terhenti sejak dilakukannya penyerangan oleh tentara gabungan bersandi JSOC (Joint Special Operation Command), yang berhasil membongkar persembunyian keduanya di daerah Tharthar. Dan dalam operasi tanggal 18 April 2010 keduanya tewas.[106]

Pengganti yang ditunjuk sebagai pemimpin oleh Majlis Syuro adalah Ibrahim Awwad Ali al-Badri alias Abu Bakar al-Hashimi al-Husaini alias Abu al-Dua'a atau lebih populer dikenal dengan nama Abu Bakar al-Baghdadi. Ia adalah doktor di bidang studi Islam dari Universitas Ilmu Islam di Adhamiya. Di bawak kepemimpinan al-Baghdadi ISI kemudian memperluas operasinya ke wilayah Suriah

---

[104] Fawaz A. Gerges, *ISIS: A History*, 58.

[105] Angel Rabasa et al, *Beyond Al-Qaeda: The Global Jihadis Movement*, 140.

[106] Simon Anglim, "US Joint Special Operations Command and the War on Terror, A Sharper Edge?" *RUSI Newsbrief*, Vo. 37, No. 1 (Februari, 2017), 1 – 3.

tepatnya perbatasan Provinsi Hasaka. Dalam rombongan ke Suriah terdapat Abu Mohammed al-Jolani yang kemudian menjadi pimpinan Jabhat al-Nusra.[107]

Pada April 2013 Jabhat al-Nusra yang menguasai sebagian wilayah Suriah dan ISI yang menguasai sebagian wilayah Irak bergabung membentuk entitas kelompok baru dengan nama Islamic State of Iraq and Syria (NIIS) yaitu Negara Islam Irak dan Suriah (NIIS). Penggabungan ini diumumkan oleh Abu Bakar al-Baghdadi. Kemudian pada tahun 2014 pasukan NIIS berhasil menghancurkan dinding perbatasan Suriah-Irak di Mosul sehingga Raqqa dan Mosul jatuh ke tangan NIIS yang kemudian dijadikan ibu kota secara *de facto*.[108]

Pasca Penyerbuan ini, al-Baghdadi mendeklarasikan entitas politik baru bernama Islamic State atau Daulat Islamiyyah dengan mengangkat dirinya sendiri sebagai khalifah tepatnya pada tanggal 29 Juni 2014. Sepekan kemudian, al-Baghdadi muncul di depan publik menyerukan agar seluruh umat Islam di seluruh dunia berbaiat dan taat kepadanya sebagai khalifah baru.[109]

Tidak seperti organisasi sebelumnya yang memiliki figur ideolog yang melahirkan karya-karya rujukan para milisi, rujukan NIIS adalah majalah *Dabiq* yang dikeluarkan tim publikasi secara berkala. Terbit pertama kali pada 5 Juli 2014 beriringan dengan inagurasi kekhalifahan NIIS pada 29 Juni 2014.[110]

---

[107] Geoffry Chapman, "Islamic State and Al-Nusra: Exploring Determinants of Chemical Weapons Usage Patterns," *Perspective on Terrorism*, Vol. 11, No. 6 (Desember, 2017): 112.

[108] Geoffry Chapman, "Islamic State and Al-Nusra: Exploring Determinants of Chemical Weapons Usage Patterns," *Perspective on Terrorism*, 120.

[109] Michael Weiss and Hassan Hassan, *ISIS: Inside the Army of Terror* (New York: Regant Art, 2015), 109.

[110] Nur Aziemah Azman, "Islamic State Propaganda: *Dabiq* and Future Direction of IS," *Counter Terrorist Trend and Analyses*, Vol. 8, No. 10 (Oktober, 2016), 3 – 8.

Majalah ini fokus pada berita seputar NIIS, konsolidasi kekuatan militer, propaganda ajakan untuk hijrah (migrasi) ke wilayah NIIS, ajakan jihad melawan AS beserta sekutu, dan pentingnya persatuan umat. Majalah ini bertahan hingga 15 edisi sejak diterbitkan pada 5 Juli 2014 hingga edisi terakhir pada tanggal 31 Juli 2016. Beberapa bulan berikutnya, NIIS sempat mengeluarkan terbitan baru dengan nama Rumiyah terbit pada tanggal 5 September 2016 dan terakhir terbit pada edisi ke 6 pada tanggal 4 Februari 2017.[111]

Terlepas dari aktivitas terorisme dan publikasi NIIS, Weiss dan Hassan dalam buku mereka *ISIS: Inside the Army of Terror* menyebutkan bahwa NIIS adalah organisasi teroris dan mafia yang lihai dalam bermain di pasar gelap minyak dan perdagangan senjata transnasional. NIIS juga disebut sebagai kelompok militer yang termobilisasi dan mampu menerjunkan pasukan darat dengan keahlian yang mumpuni.[112]

Menurut beberapa pemberitaan media, pada akhirnya NIIS terus terpojok oleh pasukan gabungan dari berbagai negara. Pada tanggal 23 Maret 2019 Pasukan Suriah berhasil mengambil alih wilayah pertahanan terakhir NIIS yaitu Baghouz, Suriah. Beberapa bulan kemudian tepatnya pada tanggal 26 Oktober 2019 Abu Bakar al-Baghdadi sebagai khalifah tewas dalam operasi militer AS di daerah Idlib Suriah.[113]

G. Literatur Induk Kelompok Radikal

Sebagaimana telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya bahwa masing-masing kelompok radikal memiliki tokoh sentral dengan karakteristik pemikiran masing-masing, yang tertulis doktrin ideologinya dalam bentuk manifesto. Pada sub bab ini akan diulas

---

[111] Peter Wignell et al, "A Mixed Method Empirical Examination of Changes in Emphasis and Style in the Extremist Magazines *Dabiq* and Rumiyah," *Perspectives on Terrorism*, Vol. 11, No. 2 (April, 2017): 2 – 20.

[112] Michael Weiss and Hassan Hassan, *ISIS: Inside the Army of Terror*, 191.

[113] Giulia Macario, "The Death of Abu-Bakr al-Baghdadi: What Future of IS?" *Opinio Juris* 2020, 2 – 5.

lebih lanjut literatur induk yang dijadikan rujukan masing-masing kelompok. Penjelasan mengenai literatur ini penting sebagai landasan untuk menguraikan konstruksi pemahaman hadis pada bab berikutnya.

Tokoh pertama yang dikaji adalah Sayyid Qutb, ideolog Ikhwan al-Muslimin yang menulis banyak buku, salah satunya, yang utama, berjudul *Ma'alim fi al-Thariq*. Karya-karya Sayyid Qutb ini lah yang akan dianalisis lebih lanjut beserta literatur lain yang dijadikan rujukan kelompok Ikhwanul Muslimin.

Mengenai peran penting Sayyid Qutb dalam fenomena radikalisme, Aiman al-Zawahiri pernah menyampaikan testimoni:

> "Sesungguhnya Sayyid Qutb dialah yang pertama kali meletakkan ajaran-ajaran *jihādiyyīn* melalui kitabnya yang bak teks suci, yaitu *Ma'ālim Fī al-Ṭarīq*. Dan sesungguhnya dialah sumber inspirasi kami. Dan bukunya *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fi al-Islām* terhitung produk akal pemikiran yang paling berharga bagi kami. Pemikiran Sayyid Qutb merupakan cikal bakal bagi terciptanya revolusi Islam melawan musuh-musuhnya di dalam maupun di luar. Dan senantiasa pasal-pasalnya yang berdarah menyuntik semangat setiap saat. "[114]

Dalam menyampaikan doktrinnya, Sayyid Qutb hampir selalu menyertakan hadis sebagai dasar pembenarnya. Ia beberapa kali menuliskan bahwa penghambaan kepada Allah adalah pilar pertama akidah, dan pilar yang kedua adalah mengambil dari Rasulullah tentang bagaimana cara penghambaan tersebut.[115]

Selain Ikhwanul Muslimin, literatur yang akan diulas adalah yang berkaitan dengan Hizb al-Tahrir terutama karya-karya Taqiy al-Din al-Nabhani sebagai pendiri sekaligus ideolog. Doktrin al-Nabhani tetap dijadikan pegangan dan materi ideologisasi para anggota Hizb al-Tahrir hingga hari ini. Literatur yang akan diulas dari Taqiy al-Din al-Nabhani adalah *al-Daulah al-Islamiyyah*, *Mafahim Hizb al-Tahrir*, dan *Nizam al-Islam*. Selain karya Taqiy al-Din al-Nabhani, buku karya Abd al-Qadim Zallum, buku atas nama organisasi Hizb al-Tahrir, dan Majalah al-Wa'ie yang diterbitkan Hizb al-Tahrir juga akan diulas

[114] Harian *asy-Syarqu al-Ausath* edisi 8407 tertangal 19/9/1422 H
[115] Sayyid Qutb, *Ma'alim Fi at-Tariq*, (Beirut: Dar al-Shuruq, 1979), 83.

sebagai literatur yang merepresentasikan konstruksi pemahaman hadis Hizb al-Tahrir.

Literatur selanjutnya adalah dari ‘Abdullāh ‘Azzām sebagai ideolog Al-Qaeda. Karyanya yang dirujuk paling utama untuk disertasi ini adalah yang berjudul *Fi al-Tarbiyyah al-Jihādiyyah wa al-Bina’* dan karya-karya lain seperti *al-Difa’ ‘an Arādl al-Muslimīn min Aham Furūdl al-Uyūn, Ḥukm al-Jihād* dan *al-‘Aqidah wa Athāruha fi Bina’ al-Jil*.

Literatur terakhir yang akan diulas dalam bab ini adalah sumber pustaka NIIS. NIIS merupakan sempalan organisasi dari Al-Qaeda. Oleh karena itu, inspirator dan ideolog NIIS masih sangat dipengaruhi oleh ‘Abdullāh ‘Azzām beserta koleganya seperti Abu Muhammad al-Maqdisi dan Abu Qatadah al-Filistini. NIIS mengeluarkan media terbitan khusus dan resmi yang berisi materi propaganda, yang juga bermuatan konstruksi pemahaman hadis-hadis sebagai penguat argumentasi mereka yakni majalah *Dabiq*. Dalam disertasi ini majalah *Dabiq* adalah salah satu rujukan utama berkaitan dengan ideologi NIIS, untuk dianalisa lebih jauh.

Sebagai tambahan, berbagai penelitian terkait terorisme yang dilakukan di berbagai negara mempunyai kesamaan dalam menyampaikan kesimpulan bahwa radikalisme atau terorisme yang berlabel Islam bersumber dari ideologi Salafi-Wahabi (*salafist school*).[116] Di Chechnya Rusia, Anne Speckhard dan Khapta Akhmedova meneliti gerakan radikalisme disana yang merupakan kader militan Wahabi, sebuah kelompok yang selalu mengklaim sebagai penganut madzhab Salafi.[117]

Sementara di Bangladesh, Mumtaz Ahmad mengamati bahwa di sana menjadi tempat penyemaian kelompok radikal melalui organisasi

---

[116] Febe Armanios, *The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya*, CRS Report for Congress. Didownload dari https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metacrs5273/m1/1/high_res_d/RS21695_2003Dec22.pdf pada 1 Februari 2021.

[117] Anne Speckhard dan Khapta Akhmedova dalam “The New Chechen Jihad: Militant Wahhabism as a Radical Movement and a Source of Suicide Terrorism in Post-War Chechen Society,”Democracy and Security, 2 (2006):103–155.

Ahl-e-Hadith yang merupakan cabang ideologis gerakan salafi di India.[118] Dan di Kashmir, Yoginder Sikand melihat adanya pembelokan orientasi perlawanan para militan disana. Awalnya mereka melakukan perlawanan untuk mendapatkan kemerdekaan dari India (*national liberation*), namun dalam perkembangannya mereka mengemas perjuangannya dengan konsep jihad yang dalam pengamatan Sikand berkarakter Salafi-Wahabi.[119]

[118] Mumtaz Ahmad, *Ahl-e-Hadith Movement in Bangladesh: History, Religion, Politics and Militancy*, didownload dari https://www.iiu.edu.pk/wp-content/uploads/downloads/ird/downloads/Ahl-e-Hadith-Movement-in-Bangladesh-Complete.pdf pada 18 Januari 2021.

[119] Yoginder Sikand, *Changing Course of Kashmiri Struggle: From National Liberation to Islamist Jihad?* Didownload dari https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1478-1913.2001.tb03715.x pada 1 7 Januari 2021.

BAB IV

KONSTRUKSI PEMAHAMAN HADIS KELOMPOK RADIKAL

Dalam bab ini peneliti akan mendeskripsikan hadis-hadis yang dijadikan legitimasi gerakan kelompok radikal dalam beberapa tema utama, yaitu khilafah, jihad, hijrah, takfir, dan seputar *malahim*. Kemudian dibahas konstruksi pemahaman mereka atas hadis-hadis tersebut. Materi ini diambil dari literatur induk yang otoritatif, karya tokoh-tokoh kelompok radikal baik berupa majalah, buku maupun data kepustakaan lainnya, sebagaimana telah diuraikan pada sub bab sebelumnya.

Perlu digarisbawahi bahwa antara satu kelompok dengan kelompok lain bisa jadi berbeda dalam hal penekanan tema isu atau wacana perjuangan, misalnya Qutb menekankan soal kedaulatan hukum Tuhan, Hizbut Tahrir menekankan soal khilafah, dan ‘Azzām menekankan soal jihad. Sementara isu hijrah tidak terlalu penting bagi kelompok tersebut, namun penting bagi NIIS. Meski secara umum lima tema tersebut menjadi basis ideologis atau *main issue* bagi semua kelompok radikal.

A. Konstruksi Hadis Seputar Khilafah dan *Ḥākimiyah*

Berdasarkan telaah terhadap sejarah kelompok radikal dari mulai Khawarij di awal Islam sampai dengan NIIS yang eksis hari ini, mereka selalu mempunyai agenda politik didasari sebuah ideologi. Meski pola pergerakan mereka beragam versi pada tataran teknis, namun ada satu hal yang menyatukan mereka dan menjadi ciri universal kelompok radikal, yaitu mengkafirkan sebuah pemerintahan. Dan pangkal pengkafiran terhadap pemerintah adalah apa yang disebut dengan ideologi *al-ḥākimiyah lillāh* (kedaulatan hanya milik Allah). Ideologi ini kemudian berimplikasi secara luas, termasuk pada kewajiban mendirikan khilafah atau *daulah islāmiyah* (negara Islam).

Konsep *al-ḥākimiyah* merupakan intisari pokok dari agama Islam menurut kelompok radikal, Sayyid Qutb berkata:

> “Sesungguhnya eksistensi agama Islam tergantung pada wujud atau tidaknya *ḥākimiyah lillāh*. Jika ini tidak ada berarti agama juga telah sirna.”[1]

[1] Sayyid Qutb, *Tafsir fī Zilāl al-Quran*, jilid 3, 1556.

Berdasarkan hal tersebut, menurut Qutb mendirikan khilafah atau negara yang menggunakan sistem Islam yang sesuai versinya, merupakan suatu kewajiban. Ia mengatakan:

> "Mungkin telah jelas bagi Anda bahwa tujuan utama jihad dalam Islam adalah menghancurkan sistem yang bertentangan dengan Islam serta mendirikan sistem pemerintahan yang didasari kaidah-kaidah Islam. Dan ini adalah tujuan kudeta islami yang sesungguhnya, tidak terbatas dalam satu wilayah saja. Bahkan di antara hal yang diinginkan oleh Islam dan selalu diperhatikan adalah terjadinya kudeta yang menyeluruh di semua penjuru negeri. Ini adalah tujuan yang agung dan cita-cita yang mulia."[2]

Dia juga menyatakan, "Orang yang beriman dengan suatu akidah dan sistem, maka dia akan terbawa dengan tabiat akidah dan imannya tersebut untuk berusaha menghancurkan sistem hukum yang berdiri di atas pemikiran yang berlawanan dengan pemikirannya".[3] Artinya ia menganggap bahwa siapa yang percaya dengan sistem sebuah negara maka secara otomatis ia akan mengingkari sistem Tuhan.

Beberapa ucapan Qutb di atas sangat jelas dalam menyeru para pemuda dan kaum muslimin untuk melakukan pemberontakan dan kudeta kepada pemerintah masing-masing di seluruh dunia. Hal ini menurutnya adalah bentuk jihad yang wajib.

Dalam melihat sistem politik, pandangan Qutb sangat hitam-putih. Ia menulis bahwa jenis negara itu hanya ada dua, yaitu Negara Islam (Dār al-Islam), berarti yang dikuasai oleh umat muslim, diatur menggunakan syariat Allah, ditegakkan hukum-hukum pidananya (*ḥudūd*), dan antar kaum muslimin saling membela. Dan di luar itu adalah Negara Musuh (Dar al-Ḥarb), di mana sikap umat Islam mengenai negara tersebut hanya ada dua, yaitu memerangi mereka atau genjatan senjata.[4]

Terkait sistem kewarnegaraan yang ada pada saat ini, Qutb berkomentar bahwa Islam tidak mengenal istilah ikatan atau sistem kewarganegaraan, dan hanya mengenal ikatan se-akidah.[5]

---

[2] Sayyid Qutb, *Fii Dzilaali al-Qur'an* , jilid 3, 1451.
[3] Ibid.
[4] Sayyid Qutb, *Ma'alim Fi at-Tariq*, 137.
[5] Sayyid Qutb, *Ma'alim Fi at-Tariq*, 138

Hampir sama dengan pendapat Sayyid Qutb di atas, terkait persoalan kedaulatan hukum Tuhan dan khilafah, Hizb al-Tahrir dalam pemikiran Taqy al-Din al-Nabhani disebutkan, tidak hanya sebatas wajib sebagaimana kewajiban bagi setiap muslim untuk mendirikannya, akan tetapi khilafah adalah mahkota dari segala bentuk kewajiban yang diperintahkan Allah Swt kepada umat Muslim. Al-Nabhani menyebut kewajiban mendirikan khilafah dengan istilah *tāj al-furūḍ* yang berarti mahkota bagi segala kewajiban.[6]

Bahkan dalam bukunya *al-Shakhsiyyah al-Islāmiyyah* Taqiy al-Din al-Nabhani menyebutkan bahwa umat Muslim berdosa bila tidak berusaha menegakkan khilafah. Bentuk kewajiban ini kemudian diglorifikasi sedemikian rupa oleh para pengikut Hizbut Tahrir di tingkat regional. Seperti Hizbut Tahrir Indonesia misalnya, menyebut kewajiban ini sebagai kewajiban paling agung dengan istilah *a'zam wajibāt al-dīn*.[7] Sejalan dengan kewajiban ini, konsekuensi yang dibangun oleh para anggota HT adalah bahwa yang mengingkari kewajiban paling agung artinya mereka telah melakukan maksiat paling besar yakni *akbar al-ma'āṣi* dengan siksa yang teramat pedih.[8]

Menurut pengakuan mantan aktivis Hizbut Tahrir Indonesia Ainur Rofiq dalam bukunya, doktrin ini kemudian menjadi semacam senjata para aktivis HT untuk menakut-nakuti orang lain dan cukup efektif bagi sebagian umat Islam. Menurut pengalaman Rofiq, bahkan ketika terjadi muktamar HT sedunia yang terjadi pada tanggal 18 Juli 2010 lalu di Jakarta, juru bicara HT Lebanon mengatakan bahwa gerakan HT selalu berlandaskan ajaran Islam, maka yang menentang pemikiran ini dianggap telah menentang Islam itu sendiri.[9]

Konsep khilafah HT adalah kepemimpinan umum, baik politik maupun agama, bagi seluruh umat muslim di dunia yang bertanggung jawab untuk menerapkan syariat dan hukum Islam dan menyebarkan risalah Islam ke seluruh dunia. HT seringkali menyebut *khilafah 'ala minhāj an-nubuwwah* yang secara harfiah mereka menganalogikan konsep khilafahnya dengan cara Nabi saw di masa awal Islam.

Dengan seolah meniru langkah Nabi saw dalam membangun Madinah, HT menyimpulkan bahwa untuk mencapai tujuan berdirinya khilafah, tiga

---

[6] Taqiy al-Din al-Nabhani, *al-Dawlah al-Islāmiyah* (Beirut: Dar al-Ummah, 2002), 9.

[7] Taqiy al-Din al-Nabhani, *al-Dawlah al-Islāmiyah,* 11.

[8] Abd al-Qadim Zallum, *Niẓām al-Ḥukm fī al-Islām* (Beirut: Dar al-Ummah, 2002), 18.

[9] Ainur Rofiq Al-Amin, *Khilafah HTI dalam Timbangan* (Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2017), 155.

langkah harus ditempuh: pembangunan ideologi, penyebaran ideologi, dan mewujudkan ideologi.

Langkah pertama, pembangunan ideologi, meniru dakwah sembunyi-sembunyi Nabi saw sejak penerimaan wahyu selama tiga tahun di Mekah. Pada tahap ini dimulai oleh pendirinya Taqiy al-Din al-Nabhani sejak tahun 1953 dengan pengajuan secara formal HT sebagai sebuah organisasi politik, meskipun Pemerintah Yordania menolak aplikasi tersebut. Pembangunan ideologi adalah langkah untuk membentuk dan membina benih-benih awal yang tersusun dalam kelompok diskusi yang disebut HT dengan istilah halaqah.

HT mengakui bahwa sebagaimana Nabi saw melakukan dakwah sembunyi dengan pendekatan individual, pembangunan ideologi juga ditempuh dengan memfokuskan pembinaan pada anggota awal, membentuk kerangka gerakan, melakukan kaderisasi khusus, sehingga berhasil membentuk formulasi struktur yang terdiri dari orang-orang militan dengan secara penuh mengadopsi pemikiran-pemikiran HT. Pembinaan ideologi ini dibentuk dengan cara halaqah yang pesertanya terbatas dan dengan jenis sistem sel yang beranak pinak.

Langkah kedua, penyebaran ideologi, mengadopsi dakwah secara terang-terangan Nabi saw. Tahap ini bisa disebut juga sebagai tahap interaksi dengan masyarakat luas yang secara sistematis juga terdiri dari beberapa aktivitas. Dimulai dengan pengkaderan terkonsentrasi bagi individu-individu. Aktivitas pengkaderan ini dilakukan guna menumbuhkan kerangka gerak HT, memperbanyak anggota, dan menggodok militansi para anggota agar tangguh memasuki perjuangan pemikiran di masyarakat.

Secara hirarkis, para anggota ini dapat dibagi menjadi beberapa lingkaran pengajian. Jamaah atau para simpatisan umum akan masuk sebagai peserta *halaqah 'amm*. Setelah beberapa bulan atau sesuai dengan pengamatan *mushrif* (anggota resmi yang diangkat sebagai pembina), mereka akan dinaikkan statusnya masuk sebagai darisin yakni sebagai peserta halaqah yang lebih intensif. Selanjutnya darisin yang sudah mencapai masa waktu hingga tiga tahun dan dinilai telah layak dari aspek *thaqafah* HT, yakni setelah menyelesaikan kajian 3 kitab karya Taqiy al-Din al-Nabhani: Nizam al-Islam, Mafahim Hizb al-Tahrir, dan al-Takattul al-Hizbi, maupun dari aspek loyalitas dan kedisiplinan, mereka ditawarkan untuk naik tingkat menjadi hizbiyyin yaitu anggota resmi.

Untuk menjadi hizbiyyin para simpatisan ini diambil sumpah keanggotaan (*qasam*) yang muatannya agar menjadikan mereka kader yang militan untuk menyebarluaskan kembali pemikiran HT. Sumpah keanggotaan HT tidak disebut dengan baiat karena istilah baiat bagi HT

ditujukan khusus kepada amir HT. Qasam yang mengikat para anggota HT ini kemudian diperkuat dengan baiat kepada amir HT dan keharusan taat kepada pimpinan HT. [10]

Langkah ketiga, mewujudkan ideologi, adalah tahap akhir ketika HT mendapatkan kekuasaan melalui kudeta sipil maupun militer dan mengemban amanah kekuasaan secara menyeluruh dalam masyarakat. Pada tahap ini, seluruh ajaran Islam yang terkait dengan aspek akidah, ibadah, akhlak, ekonomi dan seluruh aspek lainnya harus diterapkan secara menyeluruh. HT menganggap haram apabila syariat ini diterapkan secara parsial. HT tidak menerima alasan tidak ada kemampuan untuk menerapkan atau tidak ada kesesuaian dengan situasi dan kondisi tertentu. Pada tahap ini pula usaha untuk mengemban dakwah ke seluruh dunia dengan lembaga khilafah Islam dimulai.

Dari ketiga tahap ini tidak ditemukan pendapat atau karya dari HT yang mengulas secara rinci rentang waktu yang dibutuhkan. Proses dan tahapan ini diidealkan harus diperoleh dengan cara yang mulus dan sesuai dengan syariat.

Berikut ini penulis kutipkan beberapa hadis Nabi saw yang dijadikan landasan bagi Hizb al-Tahrir untuk mengukuhkan konsep khilafahnya:

من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية[11].

"Siapa yang berlepas diri dari ketaatan, maka dia akan bertemu Allah Swt pada hari kiamat dengan tanpa hujjah, dan barangsiapa yang mati, sedang tidak ada baiat di pundaknya, maka apabila mati, matinya seperti mati orang-orang jahiliyah."

Melalui penelusuran berbagai kitab hadis, hadis di atas hanya ditemukan dalam kitab Sahih Muslim pada bab tentang pentingnya berkelompok/masyarakat (*bāb al-amr bi luzūm al-jamā'ah 'inda zuhūr al-fitan*) dengan nomor hadis 1851.[12] Al-Suyuti dalam kitabnya al-Jami' al-Sagir menilai kualitas hadis ini sahih.[13]

---

[10] Abd al-Qadim Zallum, *Niẓām al-Ḥukm fī al-Islām*, (Beirut: Matabi' Sadir Rijani, ١٩٥١), 21.

[11] Ibn Ḥibān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, nomor indeks 4661.

[12] Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj al-Naisabūrī, *Ṣahīh Muslim*, juz III, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 1478.

[13] Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Siraj al-Munir fi Tartib Ahadith Sahih al-Jami' al-Saghir* (Riyad: Dar al-Sadiq, 2009), 599.

Bagi Hizb al-Tahrir, hadis ini merupakan dalil bagi kewajiban baiat umat Islam kepada seorang khalifah. Hizb al-Tahrir meyakini bahwa baiat tidak diucapkan dan digunakan kecuali kepada seorang khalifah. Bagi Hizb al-Tahrir, hadis ini adalah kewajiban bagi setiap muslim untuk berbaiat kepada khalifah dan ancaman bagi yang tidak berbaiat adalah mati dalam keadaan jahiliyah, artinya tidak beriman.

Hampir sama dengan Hizb al-Tahrir, mendirikan entitas politik kekuasaan bernama khilafah merupakan salah satu misi politik utama NIIS. Di antara hadis yang mereka pakai dan kemukakan sebagai dasar kewajiban mendirikan khilafah adalah hadis berikut:

حدثنا إسماعيل بن جعفر المديني، حدثنا عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع عليهم، وهو مسئول عنهم، والرجل راع على أهل بيته، وهو مسئول عنهم ، وامرأة الرجل راعية على بيت زوجها وولدها، وهي مسئولة عنهم وعبد الرجل راع على مال سيده، وهو مسئول عنه ألا فكلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته. [١٤]

> "Diriwayatkan dari Ibn 'Umar berkata, Rasulullah SAW bersabda: "Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggung jawaban atas yang dipimpinnya. Imam adalah pemimpin yang akan diminta pertanggung jawaban atas rakyatnya. Seorang suami adalah pemimpin dan akan dimintai pertanggung jawaban atas keluarganya. Seorang isteri adalah pemimpin di dalam urusan rumah tangga suaminya, dan akan dimintai pertanggung jawaban atas urusan rumah tangga tersebut. Seorang pembantu adalah pemimpin dalam urusan harta tuannya, dan akan dimintai pertanggung jawaban atas urusan tanggung jawabnya tersebut. Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggung jawaban atas yang dipimpinnya."

Hadis tersebut merupakan hadis sahih dan cukup *mainstream*, karena selain terdapat dalam Sahih Bukhari, hadis ini juga terdapat dalam beberapa kitab hadis induk lainnya seperti Muwatha Imam Malik,[15] Sunan

[14] Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣahīh al-Bukhārī*, juz II, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1407 H./1987 M.), 848. Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj al-Naisabūrī, *Ṣahīh Muslim*, juz III, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 1459.

[15] Malik bin Anas, *Muwatha* (Kairo: al-Maktabah al-Ilmiyah, t.th), 349.

Abu Dawud,[16] dan Musnad Ahmad.[17] Dalam catatan al-Bagawi dalam Syarh al-Sunnah, hadis ini dinilai berstatus sahih karena diriwayatkan juga oleh Bukhari dan Muslim dengan jalur periwayatan yang sama yakni dari Abdullah bin Dinar.[18]

Terkait pemahaman terhadap hadis ini, NIIS menyatakan, bahwa konstruksi kepemimpinan (*rā'ī*) yang dimaksud dalam hadis tersebut, pemaknaannya terkait dengan QS. Al-Baqarah ayat 124 dan QS. Al-Nur ayat 55 berupa janji Allah yang akan menyerahkan kepemimpinan kepada hambanya yang saleh. Dalam hal ini termasuk kepemimpinan politik dan agama.

Penggabungan antara hadis tersebut di atas yang dikorelasikan dengan kedua ayat tersebut bagi mereka menjadi landasan kewajiban sekaligus tanggungjawab mendirikan khilafah (*imāmah al-kubrā*) bagi pihak yang sudah mampu menjalankan syariat, karena menafsirkan suatu lafal, berupa kepemimpinan, dengan menggunakan beberapa makna yang tidak bertentangan, yakni agama dan politik, merupakan pendekatan yang benar menurut mereka.[19]

Selain mengutip hadis dan mengkorelasikannya dengan ayat tersebut, mereka juga mengutip perkataan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb guna menguatkan *ḥujjah*-nya, yaitu tentang keharusan mendirikan entitas kekuasaan, "Tidak ada Islam tanpa jamaah, tidak ada jamaah tanpa kepemimpinan (*'imārah*), dan tidak ada kepemimpinan tanpa loyalitas."[20]

Kata kepemimpinan dipahami oleh NIIS sebagai khilafah yang merupakan kewajiban dan sah karena merupakan bagian dari tradisi atau ajaran Ibrahim (*millah Ibrāhim*). Tradisi Ibrahim berarti gagasan bahwa umat muslim harus bersatu di bawah satu kepemimpinan untuk menerapkan syariat Allah. Dalam kurun ini, NIIS menganggap hanya pihak mereka lah yang paling layak mewarisi tradisi Ibrahim ini, karena telah berkomitmen dan secara nyata menerapkan syariat secara kafah.[21]

Kekhilafahan NIIS secara resmi diumumkan oleh Abu Muḥammad al-'Adnāni, juru bicara NIIS, pada hari pertama bulan Ramadan 1435 H.

---

[16] Abu Dawud Sulaiman, *Sunan Abu Dawud* (Beirut: al-Maktabah al-'Ishriyah, Juz, 3, t.th), 130.

[17] Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad* (Beirut: Muassasat al-Risalah, Juz. 9, 2001), 158.

[18] Abu Muhammad al-Bagawi, *Syarh al-Sunnah* (Beirut: al-Maktab al-Islami, juz. 10, 1983), 61.

[19] *Dabiq*, edisi I, Ramadan 1435 H., 22.

[20] Abū Muḥammad 'Abdullah ibn Abd al-Raḥman al-Dārimi, *Sunan al-Dārimi*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), nomor indeks 253.

[21] *Dabiq*, edisi I, Ramadan 1435 H., 27.

Dalam fatwa NIIS, deklarasi pendirian khilafah ini sekaligus merupakan pembatal atas janji setia kepada pemimpin atau pemerintahan yang ada sebelumnya, karena pada dasarnya khilafah global merupakan kewajiban ain (tanggungjawab setiap individu) dan pemerintahan teritorial terbatas (lokal) hanya sementara (darurat), sehingga ketika khilafah telah berdiri, semua umat Islam harus menyatakan ketaatan dan melepas komitmen kebangsaan sebelumnya.[22]

Asumsi mereka terkait batalnya komitmen kebangsaan karena telah berdirinya khilafah, juga didasarkan atas beberapa argumentasi lain, seperti ketidakpatuhan para pemerintahan yang ada terhadap syariat dan pendapat NIIS bahwa hanya kepemimpinan dari keturunan Quraisy, dalam hal ini khalifah Abū Bakar al-Baghdādī[23] lah, yang sah secara sunah, sehingga kepemimpinan non-Quraisy adalah batil, berdasarkan hadis, "Masalah kepemimpinan ini akan tetap berada di tangan Quraisy, bahkan jika hanya tersisa dua orang dari mereka".[24]

Hal tersebut menunjukkan bahwa khilafah yang didirikan oleh NIIS adalah sebuah pemerintahan yang ekslusif, dan tidak mengakui eksistensi dan keabsahan pemerintahan selainnya, terutama pemerintahan yang memerintah sebuah teritorial dengan pendudukan mayoritas muslim.[25] Dalam propagandanya mereka mengatakan bahwa khilafah mereka dirikan dengan tujuan untuk mengembalikan kemuliaan dan kejayaan umat Islam yang hilang selama beberapa dekade ini.[26]

Hadis juga lagi-lagi dijadikan legitimasi guna memuluskan misi politik NIIS. Propaganda mereka terkait kewajiban melepas komitmen kebangsaan dan menyampaikan baiat sumpah setia kepada NIIS disertai dengan mempolitisir sebuah hadis yang redaksinya, "Sescorang yang datang kepada kalian dengan maksud memecah belah sedangkan otoritas kalian itu bersatu di bawah kepemimpinan seorang penguasa, maka perangilah."[27]

---

[22] *Dabiq*, edisi X, Ramadan 1436 H., 19.

[23] Abu Bakar al-Baghdādī diklaim sebagai keturunan Quraisy, bahkan nasabnya sampai kepada Nabi, marganya al-Badri dipercaya bersambung kepada Imam Muḥammad al-Jawwād (w. 220 H.) yang hidup di Samarra, ia adalah Muḥammad al-Jawwād ibn Ali Riḍā ibn Musā al-Kāzim ibn Ja'far al-Ṣadiq ibn Muḥammad al-Bāqir ibn Ali Zayn al-'Abidīn ibn Ḥusain ibn Ali ibn Abi Ṭālib.

[24] *Dabiq*, edisi X, Ramadan 1436 H., 21-22.

[25] *Dabiq*, edisi XI, Zulqa'dah 1436 H., 14.

[26] Lihat pernyataan Abū Bakar al-Baghdādi dalam: *Dabiq*, edisi I, Ramadan 1435 H., 7. Mereka juga menebar janji-janji palsu kepada masyarakat, lihat misalnya dalam: *Dabiq*, edisi I, Ramadan 1435 H., 12-13.

[27] *Dabiq*, edisi I, Ramadan 1435 H., 40.

Narasi bahwa keterbelakangan dan hilangnya kejayaan umat Islam diakibatkan tidak adanya khilafah juga disampaikan oleh ‘Abdullāh ‘Azzām, ideolog al-Qaeda. Ketiadaan khilafah menurutnya juga menjadi sebab keterpecahan umat Islam karena ketiadaan pemimpin yang menyatukan dunia Islam. ‘Azzām mengibaratkan kondisi umat Islam sekarang dengan domba yang kedinginan dan dimangsa kawanan serigala, yang tidak lain adalah dunia Barat.

Untuk menyampaikan gagasannya seputar khilafah, ‘Azzām bahkan sampai menulis buku khusus, yang berjudul “al-Khilāfah wa Binā’uhā”, di mana ‘Azzām menyampaikan urgensi dan kewajiban khilafah serta bagaimana mengembalikan atau membangunnya kembali. Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan dipublikasikan oleh Pustaka al-‘Alaq Solo.[28]

B. Konstruksi Hadis Seputar Jihad dan Perang

Perihal jihad, Sayyid Qutb membuat narasi kronologis hadis *fi’liyah* Nabi, yaitu dimulai dari menerima wahyu pertama kali, lalu memberi peringatan kepada saudara terdekat, lalu kaumnya dan lingkungan Arab sekelilingnya, kemudian seluruh alam. Selama lebih dari sepuluh tahun berdakwah tanpa perang dan mewajibkan pajak. Ia diperintah pula untuk bersabar dan menahan diri. Kemudian hijrah.

Fase berikutnya adalah perintah untuk memerangi orang yang menyerang terlebih dahulu. Dan fase terakhir adalah memerangi semua orang musyrik, sampai mereka mau memeluk agama Islam.[29]

Dalam kesempatan lain, ia mengutip Imam Ibn al-Qayim (w. 751 H): “Perang awalnya dilarang, lalu diizinkan, lalu diperintahkan untuk mereka yang menyerang lebih dulu, dan kemudian diperintahkan dengan target seluruh kaum musyrikin.”[30]

Qutb tidak setuju dengan pernyataan bahwa jihad adalah defensif sebatas untuk mempertahankan diri dari serangan musuh.[31]

Jihad dalam konsep Sayyid Qutb adalah termasuk pernyerangan bersenjata kepada pemerintahan yang sah. Ia berkata: “Kita dahulu telah

[28] Lihat: ‘Abdullah ‘Azzām, *al-Khilafah wa Binauha*, terjemah Indonesia berjudul “Runtuhnya Khilafah dan Upaya Menegakkannya”, (Solo: Pustaka al-‘Alaq, 2002).

[29] Sayyid Qutb, *Ma’alim Fi at-Tariq*, (Beirut: Dar al-Shuruq, 1979), 55.

[30] Sayyid Qutb, *Ma’alim Fi at-Tariq*, 67

[31] Sayyid Qutb, *Ma’alim Fi at-Tariq*, 58

sepakat untuk tidak menggunakan kekuatan sebagai sarana untuk merubah sistem pemerintahan atau untuk mendirikan hukum Islam. Akan tetapi, dalam waktu bersamaan kita telah mengikrarkan untuk memakai kekuatan ketika ada penindasan terhadap jaringan ini, yang berjalan di atas metode pengajaran aqidah, pendidikan masyarakat, dan penegakan aqidah bagi Islam dalam masyarakat. Dan makna semua ini adalah: pembahasan tentang pelatihan (militer) sekelompok orang yang akan melawan penindasan dan melakukan perlindungan terhadap jaringan ini. Demikian juga pembahasan tentang senjata dan harta yang dibutuhkan untuk kepentingan tersebut. Adapun pelatihan telah disepakati dalam mempercepat pelatihan mereka, karena jika terbatas pada teori belaka tanpa adanya pelatihan dan persiapan (militer), dikhawatirkan akan merasuk rasa bosan ke dalam diri para pemuda".[32]

Inilah yang dikatakan oleh Sayyid Qutb dan diakuinya tentang gerakan bawah tanahnya, persiapan senjata dan pengamanannya, serta pelatihan (militer) bagi pemuda yang bergejolak untuk menggunakannya. Kemudian melakukan kejahatan (terorisme) kepada kaum muslimin dengan berkedok Islam.

Sayyid Qutb berkata, "Adapun masalah persenjataan, maka pembahasan ini ada dua sisi: pertama, mereka memberitahuku dan yang menjadi juru bicara dalam masalah ini adalah Majdi bahwa lantaran sulitnya memperoleh perbekalan untuk pelatihan militer, maka mereka berusaha untuk membuat bom rakitan. Percobaan demi percobaan telah sukses, maka dibuatlah beberapa bom. Akan tetapi masih butuh perbaikan dan percobaan yang terus menerus. Kedua, bahwa Ali Asymawi menjengukku tanpa janji terlebih dahulu. Dan dia memberitahuku bahwa sekitar dua tahun sebelum perjumpaan kami, dia meminta beberapa senjata yang telah ditentukan spesifikasinya dari seseorang di salah satu negara Arab, kemudian dibiarkan waktu berjalan. Dan sekarang datang kabar bahwa senjata-senjata tersebut telah dikirim dalam jumlah yang banyak, sekitar dua gerobak dan akan dikirim lewat Sudan dan akan sampai kira-kira dua bulan. "[33]

Sayyid Qutb juga berkata: "Yang aku katakan kepada mereka: Sesungguhnya apabila kita ingin membalas penindasan ini jika terjadi, maka wajib dengan pukulan yang mematikan dan dengannya terjamin keselamatan mayoritas para pemuda muslim (Ikhwanul Muslimin). Oleh karena itu, dalam pertemuan berikutnya dengan Ahmad Abdul Majid, mereka membawa daftar usulan aktivitas yang dapat melumpuhkan fasilitas pemerintahan agar tidak dapat melakukan pengejaran terhadap anggota jaringan Ikhwanul Muslimin ketika terjadinya penangkapan

[32] Sayyid Qutb, *Limaadza A'damuuni*, 49-50
[33] Sayyid Qutb, *Limaadza A'damuuni*, 50-52

terhadap mereka, seperti yang terjadi pada waktu-waktu lalu. Aktivitas ini sebagai aksi pembalasan terhadap penangkapan anggota jaringan dengan menyingkirkan para pemimpin, terutama presiden, perdana menteri, ketua MPR, ketua intelijen, dan ketua polisi. Kemudian dengan menghancurkan sebagian fasilitas umum yang dapat melumpuhkan sarana transportasi di Kairo agar mereka tidak dapat melakukan pengejaran terhadap anggota jaringan Ikhwanul Muslimin yang lain. Dan juga, fasilitas umum yang ada di luar Kairo seperti pusat listrik dan jembatan layang…"[34]

Bisa dikatakan lebih keras daripada Sayyid Qutb, 'Abdullāh 'Azzām dalam setiap buku yang ditulisnya selalu menekankan kewajiban berjihad melawan kafir. Menurut 'Azzām jihad melawan kafir adalah kewajiban. Dalam salah satu bukunya dengan judul *al-Difā' 'an Arāḍ al-Muslimīn Ahamm Furūḍ al-A'yān*, Ia bahkan melakukan klasifikasi jihad ke dalam dua kategori: pertama, jihad ofensif (*jihad al-talab*), yaitu jihad ketika orang-orang kafir dalam keadaan tidak sedang berkonsentrasi memerangi umat Islam. Menurut 'Azzām, hukum jihad dalam kategori ini adalah fardu kifayah, karena menurutnya memerangi musuh-musuh Allah merupakan suatu keharusan.[35]

Untuk menguatkan jihad model ini, 'Abdullāh 'Azzām mengutip perkataan Ibnu Abidin yang berkata, "wajib bagi seorang imam untuk mengutus mata-mata (*sariyyah*) ke negara dengan penduduk kafir (*dar al-harb*) sekali atau dua kali dalam satu tahun. Wajib pula bagi rakyatnya untuk membantu imam dalam melaksanakan pemantauan. Kemudian jika seorang imam tidak mengutus pasukan pengintai, maka seluruh dosa ditanggung oleh imam tersebut." 'Azzām mengatakan bahwa jihad adalah dakwah yang memaksa, wajib bagi setiap muslim untuk menegakkannya semaksimal mungkin sehingga tidak bersisa di muka bumi ini selain muslim dan orang-orang yang pasrah (musalim).[36]

Kategori jihad kedua adalah jihad defensif (*jihad al-daf'*) yaitu jihad untuk mencegah orang-orang kafir masuk ke wilayah muslim. Jihad ini menurut 'Azzām adalah fardu 'ain bahkan suatu kewajiban yang paling urgen untuk dilaksanakan dibandingkan kewajiban yang lain. Menurut 'Azzām, kewajiban mempertahankan wilayah muslim dalam mencegah orang kafir masuk disepakati oleh para ulama baik dari ulama salaf maupun khalaf, dan juga dari para ulama fikih empat mazhab, para mufasir, para ulama hadis. 'Azzām juga menekankan bahwa jihad dalam kondisi ini merupakan kewajiban bagi Muslim penduduk wilayah tersebut dan juga

[34] Sayyid Qutb, *Limaadza A'damuuni,* 55-56

[35] 'Abdullah 'Azzām, *al-Difā' 'an Arāḍ al-Muslimīn Ahamm Furūḍ al-A'yān* (Jeddah: Muassasat al-Murabitin, 2016 M/1404 H), 31.

[36] 'Abdullah 'Azzām, *al-Difā' 'an Arāḍ al-Muslimīn Ahamm Furūḍ al-A'yān*, 32.

Muslim di sekitarnya, dengan kewajiban yang tidak perlu memedulikan izin orang tua, istri, atasan, dan sebagainya.[37]

'Abdullāh 'Azzām juga mengutip perkataan Ibn Taimiyyah untuk menguatkan kewajiban jihad kategori ini, "perang defensif (*qital al-daf'i*) adalah perang yang paling ditekankan bagi seorang muslim untuk menegakkan kehormatan agamanya, tanpa keraguan. Musuh orang-orang muslim merusak agama dan dunia, tidak ada satupun kewajiban setelah iman adalah mencegah kerusakan orang-orang kafir. Tidak ada syarat dalam melaksanakan kewajiban berperang untuk defensif, berbeda dengan kewajiban haji yang mensyaratkan adanya kemampuan dan kelonggaran untuk dapat menjadikan seorang muslim wajib.[38] Kemudian 'Azzām juga mengutip hadis nabi saw dalam kewajiban jihad tanpa syarat ini:

على المرء المسلم السمع والطاعة في عسره ويسره ومنشطه ومكرهه [٣٩].

"Wajib bagi seorang muslim untuk mendengarkan dan menaati kewajiban dalam keadaan sulit, mudah, senang, dan susah."

Hadis di atas dapat ditemukan dalam kitab Sahih Bukhari dalam kitab tentang fitnah dengan jalur riwayat dari Ubadah bin Shamit.[40] Dapat ditemukan juga dalam kitab Sahih Muslim dari jalur riwayat Abu Hurairah dalam kitab al-Imarah bab tentang kewajiban menaati umara.[41]

Adapun NIIS menebar propaganda dorongan dan motivasi aneksasi wilayah diatasnamakan jihad di antaranya adalah dengan beberapa hadis berikut yang dipahami secara politis:

حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن سهم الأنطاكي أخبرنا عبد الله بن المبارك عن وهيب المكي عن عمر بن محمد بن المنكدر عن سمي عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يغز ولم يحدث به نفسه مات على شعبة من نفاق.[٤٢]

"Diriwayatkan dari Abī Hurairah berkata bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Seseorang yang mati tanpa pernah berjihad dan tidak pernah berniat untuk berjihad sama sekali, maka dia mati dalam salah satu karakteristik munafik."

---

[37] Ibid., 32.

[38] Ibid., 35.

[39] Ṣaḥīḥ al-Bukhāri nomor indeks 2955. Ṣaḥīḥ Muslim nomor indeks 1839.

[40] Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣahīh al-Bukhārī*,

[41] Muslim ibn Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Madinah: Dar Ṭaybah, 1427 H./2006 M.) nomor indeks 1836.

[42] Muslim ibn Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Madinah: Dar Ṭaybah, 1427 H./2006 M.), nomor indeks 1910.

Selain mengutip hadis tersebut NIIS juga mengutip sejumlah hadis lain untuk memperkuat propaganda kekerasannya yang diatasnamakan jihad itu:

ثنا أبو إسحاق عن عبد الرحمن بن عياش عن سليمان بن موسى عن مكحول عن أبي أمامة عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : عليكم بالجهاد في سبيل الله تبارك وتعالى فإنه باب من أبواب الجنة يذهب الله به الهم والغم.[٤٣]

> "Diriwayatkan dari 'Ubādah ibn al-Ṣāmit berkata, Rasulullah SAW bersabda: "Laksanakanlah jihad di jalan Allah, karena itu adalah salah satu gerbang di antara gerbang-gerbang surga, di mana Allah menghilangkan kerumitan dan kegalauan."

عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله تعالى وحده لا شريك له ، وجعل رزقي تحت ظل رمحي ، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري.[٤٤]

> "Diriwayatkan dari Ibn Umar berkata, Rasulullah SAW bersabda: "Aku diutus menjelang hari kiamat dengan pedang, sampai masa di mana Allah adalah satu-satunya yang disembah dan tidak ada sekutu baginya, dan rezekiku diletakkan di bawah bayang-bayang tombakku, kehinaan dan kenistaan atas orang yang menyelisihi jalanku."

---

[43] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad* (Jedah: Dār al-Minhāj, 1429 H./2008 M.), nomor indeks 22130.

[44] Ibid., nomor indeks 5114, 5115, 5667. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Aḥmad dalam al-Musnad dari Ibn 'Umar dan dijadikan *shāhid* oleh al-Bukhari. Lihat Aḥmad ibn Ḥanbal, al-Musnad, vol. 2, 50. Ibn Taymiyah, *Majmū' al-Fatāwa*, juz 28, 270. Hadis yang semakna dengan hadis pedang ini adalah apa yang terdapat dalam Tafsir Ibn Kathīr, dinyatakan oleh 'Ali ibn Abī Ṭālib bahwa Rasulullah SAW diutus dengan empat pedang; sebuah pedang untuk kaum musyrikin, "Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka (QS. Al-Taubah ayat 5)", sebuah pedang untuk ahli kitab, "Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak kepada hari kemudian, dan tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), yaitu orang-orang yang diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk (QS. Al-Taubah ayat 29)", sebuah pedang untuk orang-orang munafik, "Hai Nabi, berjihadlah melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu (QS. Al-Taubah ayat 73, dan sebuah pedang untuk *bughat* (pemberontak), "Maka perangilah kelompok yang melampaui batas hingga mereka kembali kepada perintah Allah (QS. Al-Ḥujurāt ayat 9". Lihat: *Dabiq*, edisi VII, Rabī' al-Akhīr 1436 H., 20-21.

حدثنا أبو الربيع العتكي وقتيبة بن سعيد كلاهما عن حماد بن زيد واللفظ لقتيبة حدثنا حماد حدثنا حماد عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي أسماء عن ثوبان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوي لي منها.[٤٥]

> "Diriwayatkan dari Thaubān berkata, Rasulullah SAW bersabda: "Sungguh Allah telah menghimpun untukku bumi, sehingga aku melihat sisi timur dan baratnya, dan sesungguhnya kekuasaan umatku akan mencapai apa yang telah Allah himpunkan untukku."

Berdasarkan pemahaman atas hadis-hadis tersebut, NIIS menyatakan bahwa bahwa jihad merupakan kewajiban yang melekat pada pundak setiap muslim (*fardlu 'ain*)[46], dan pelanggarnya diancam dengan sifat kemunafikan dan ancaman-ancaman lain.[47]

Jihad juga dipahami oleh mereka sebagai upaya agar agama menjadi milik Allah secara total. Karena hal tersebut, siapa yang tidak menyetujui penyeragaman agama ke dalam Islam adalah pelaku kemaksiatan dan menjadi obyek jihad dalam arti boleh diperangi.[48]

Setiap orang yang telah dianggap kafir secara otomatis adalah taget jihad bagi NIIS.[49] Sebelumnya, NIIS telah mendeklarasikan diri menjadi satu-satunya pemerintahan yang islami dan menerapkan syariat secara total.[50]

NIIS sangat termotivasi untuk memerangi orang yang telah mereka kafirkan, dengan harapan dapat terbebas dari neraka, karena Nabi bersabda,

---

[45] Muslim ibn Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, nomor indeks 7440.

[46] Seorang inspirator ideologi NIIS, 'Abdullah 'Azzām, dalam hal ini menulis sebuah karya yang menjadi panduan jihad para milisi yaitu, *al-Difā' 'an Arāḍi al-Muslimīn min Ahamm Furūḍ al-'Uyūn*. Dalam kitab ini dinyatakan bahwa selama masih ada jengkal tanah umat muslim yang dikuasai oleh orang kafir, maka selama itu pula jihad menjadi kewajiban/fardu yang sangat prioritas, dibandung kewajiban-kewajiban yang lain.

[47] Ancaman lain misalnya adalah yang disampaikan oleh QS. Al-Ahzab ayat 20, "Mereka mengira bahwa golongan-golongan yang bersekutu itu belum pergi; dan jika golongan-golongan yang bersekutu itu datang kembali, niscaya mereka ingin berada di dusun-dusun bersama-sama orang Arab Badui, sambil menanya-nanyakan tentang berita-beritamu. Dan sekiranya mereka berada bersama kamu, mereka tidak akan berperang, melainkan sebentar saja."

[48] *Dabiq*, edisi VIII, Jumādā al-Akhir 1436 H., 3.

[49] *Dabiq*, edisi IV, Dzulhijjah 1435 H., 9, *Dabiq*, edisi VI, Rabī' al-Awal 1436 H., 4, dan *Dabiq*, edisi VII, Rabī' al-Akhir 1436 H., 37.

[50] *Dabiq*, edisi X, Ramadan 1436 H., 4.

"Orang kafir dan pembunuhnya tidak akan berkumpul di neraka", ketika seorang yang mereka anggap kafir terbunuh dan masuk neraka maka mereka sebagai pembunuhnya secara otomatis akan terbebas dari neraka tempat penyiksaan tersebut.[51]

Terkait dengan hadis diutusnya Nabi dengan pedang sebagaimana dikutip di atas, NIIS mengambil kesimpulan bahwa harta yang paling utama adalah yang dihasilkan melalui peperangan, baik berupa ganimah maupun *fai'*. Keutamaan harta yang dihasilkan dari peperangan salah satunya karena telah membebaskan para milisi dari pekerjaan mencari nafkah yang dapat mengganggu fokus mereka ber-"jihad".[52] Hadis tersebut dipahami juga oleh NIIS bahwa Allah tidak mengutus seorang Rasul untuk bekerja dunia, tetapi agar menggunakan pedangnya memaksa manusia untuk bertauhid, bahkan dengan ancaman pembunuhan, perampasan harta maupun menahan wanita dan anak[53], bahkan eksekusi massal sekalipun.[54]

Untuk melegalisasi dan memotivasi kekerasan-kekerasan mereka, NIIS juga menyeret dua hadis mursal[55], sebagai berikut[56]:

> "Saya adalah seorang Rasul yang diutus dengan kasih sayang, dan saya adalah seorang Rasul yang diutus dengan pertempuran. Sesungguhnya Allah mengutusku membawa ajaran jihad, bukan untuk bercocok tanam."
>
> Hadis yang kedua yaitu:
>
> "Sungguh saya diutus dengan membawa petunjuk dan agama yang benar, dan Dia tidak menjadikanku petani atau pedagang, atau peniaga di pasar, tetapi Dia menjadikan rizkiku di bawah bayang-bayang tombakku."

Khalifah NIIS, Abu Bakar al-Baghdādī, menambahkan penjelasan hadis tersebut dalam ceramahnya yang berjudul "*Infirū Khifāfa wa Thiqālā*" dengan menyatakan secara jelas bahwa Islam tidak pernah satu hari pun menjadi agama kedamaian, karena Islam menurutnya adalah agama perang, dan Nabi telah memerangi bangsa Arab dan non-Arab, kulit

---

[51] *Dabiq*, edisi IV, Dzulhijjah 1435 H., 44.

[52] *Dabiq*, edisi III, Syawal 1435 H., 29-30.

[53] *Dabiq*, edisi IV, Dzulhijjah 1435 H., 10.

[54] *Dabiq*, edisi V, Muharam 1436 H., 5.

[55] Hadis mursal yaitu yang disandarkan langsung kepada Nabi oleh seorang tabiin, baik tabiin senior maupun tabiin junior, tanpa terlebih dahulu disandarkan kepada sahabat Nabi. Lihat: Maḥmud Thaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth,* (Beirut: Dar al-Thqāfah al-Islāmiyah, 2014), 56. Idri, *Studi Hadis,* (Jakarta: Prenada Media Group, 2010), 193.

[56] *Dabiq*, edisi IV, Dzulhijjah 1435 H., 11.

merah dan kulit hitam, serta tidak pernah letih sehari pun dari peperangan. Demikian juga para sahabat dan pengikutnya, hingga mampu menaklukkan Timur dan Barat dengan pedangnya yang tajam.[57]

Di antaranya karakteristik jihad NIIS yang khas adalah polanya yang serampangan, membunuh warga sipil sampai dengan orang yang sedang beribadah di masjid. Ini dilatarbelakangi satu doktirn yang bernama *nikāyah*, yaitu berusaha menciptakan kekacauan (*tawaḥḥush*) sebanyak mungkin dengan fokus serangan untuk menyebabkan kematian, cedera, dan kerusakan di pihak musuh, dengan maksud mengalihkan musuh dari konsentrasi menghancurkan pergerakan politik mereka.[58] Serangan seperti ini bisa dilakukan dengan berbagai macam pola dari bom bunuh diri sampai dengan penusukan warga sipil.

NIIS juga sering dianggap sebagai sel tidur (*sleeper cell*). Itu tidak lepas dari doktrin mereka berupa *Ribāṭ*, yang disandarkan pada beberapa hadis, di antaranya adalah, "*Ribāṭ* sehari di jalan Allah lebih baik dari dunia dan seisinya", dan hadis, "Sesungguhnya sebaik-baik jihad kalian adalah *ribāṭ*".[59] Dalam hadis lain dinyatakan, "Rasulullah SAW bersabda: Maukah kalian aku tunjukan sebuah amalan yang dengannya Allah akan mengampuni dosa-dosa kalian dan menaikkan derajat kalian? Menyempurnakan wudu di saat-saat yang tidak disukai, memperbanyak langkah menuju masjid, dan menunggu salat setelah salat, dan itulah *ribāṭ*."

Menurut NIIS, hadis tersebut bukan pembatasan makna *ribāṭ* dengan hanya menunggu salat, karena *ribāṭ* secara bahasa berasal dari kata *irtibāṭ*, yaitu mengikat kuda dalam persiapan menghadapi musuh. Kata *ribāṭ* kemudian digunakan untuk menyebut penjagaan di garis perbatasan (*thughūr*) dalam melindungi orang-orang yang ada di belakang mereka dari para musuh. Demikian adalah makna yang dipahami dari kata *ribāṭ*, dan sebuah kata, menurut mereka, mestinya digunakan dengan makna yang sudah diketahui secara umum sebagaimana digunakan oleh masyarakat, kecuali jika ada dalil yang menunjukkan bahwa kata tersebut ditujukan kepada makna lain.[60] Dari sini lah mereka menerapkan strategi kesiapsiagaan dan *on call*, dan karena itu mereka sering disebut sebagai *sleeper cell*.

Kebrutalan teknis klaim jihad NIIS juga disandarkan pada sejumlah hadis, di antaranya adalah pada saat membakar hidup-hidup pilot angkatan

---

[57] *Dabiq*, edisi IX, Sya'bān 1436 H., 52-53.

[58] *Dabiq*, edisi V, Muharam 1436 H., 3.

[59] *Dabiq*, edisi VI, Rabī' al-Awwal 1436 H., 11. Lihat pula: *Dabiq* IX, edisi Sya'ban 1436 H., 11.

[60] *Dabiq* IX, edisi Sya'ban 1436 H., 9.

udara Yordania, Mu'az Ṣafī Yūsuf al-Kasasibah, pada 6 Februari 2015. Mereka mencari pembenaran dengan mendayagunakan Alquran surah al-Naḥl ayat 126 dan persitiwa Nabi mencungkil mata orang 'Uraynah dengan besi panas[61], serta perintah Abu Bakar kepada pasukannya saat perang melawan kemurtadan yang meletus pada awal kekhilafahan, untuk tidak menyisakan satu orang murtad pun yang mampu mereka bunuh, dengan membakar mereka, membunuh mereka dengan keras menggunakan segala cara, menjadikan wanita dan anak-anak mereka sebagai budak. Itu dilakukan sampai korbannya mengikuti ajaran dan nafsu politik mereka.[62]

Adapun pemaknaan jihad menurut Hizbut Tahrir dapat dilihat dalam beberapa buku yang menjadi bahan diseminasi mereka, di antaranya adalah buku Manifesto Hizbut Tahrir Indonesia. Di mana jihad didefinisikan sebagai upaya sungguh-sungguh meninggikan Islam sebagai agama yang paling tinggi dengan jalan ikut serta dalam peperangan atau membantu pelaksanaan peperangan secara langsung, baik dengan harta maupun ucapan. Jihad menurut Hizbut Tahrir merupakan metode praktis untuk mengemban dakwah Islam ke seluruh dunia.[63]

Dari definisi tersebut, bisa dilihat bahwa Hizbut Tahrir memaknai jihad secara tunggal, yaitu peperangan dalam segala lini guna memuluskan agenda politik yang mereka sebut dengan dakwah ke seluruh dunia yang tidak mungkin terwujud kecuali dengan berdirinya khilafah.

Pendiri Hizbut Tahrir, Taqiyudin al-Nabhāni memaklumatkan bahwa jihad adalah gerakan memerangi pihak mana pun yang menentang dakwah Islam, baik diserang terlebih dahulu maupun menyerang lebih dulu. Jihad menurutnya juga adalah berperang demi tegaknya dakwah.[64]

Pada kesempatan lain Hizbut Tahrir memaknai jihad sebagai usaha mencurahkan kemampuan untuk berperang di jalan Allah secara langsung atau dengan bantuan harta, pemikiran, memperbanyak perbekalan, dan lain sebagainya.

---

[61] Hadis versi lengkapnya adalah sebagai berikut:

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا حماد عن أيوب عن أبي قلابة عن أنس بن مالك أن رهطا من عكل أو قال عرينة ولا أعلمه إلا قال من عكل قدموا المدينة فأمر لهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح وأمرهم أن يخرجوا فيشربوا من أبوالها وألبانها فشربوا حتى إذا برئوا قتلوا الراعي واستاقوا النعم فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم غدوة فبعث الطلب في إثرهم فما ارتفع النهار حتى جيء بهم فأمر بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمر أعينهم فألقوا بالحرة يستسقون فلا يسقون قال أبو قلابة هؤلاء قوم سرقوا وقتلوا وكفروا بعد إيمانهم وحاربوا الله ورسوله.

Lihat: al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, juz 1, 390.

[62] *Dabiq*, edisi VII, Rabī' al-Akhīr 1436 H., 7.

[63] Manifesto untuk Indonesia, *Indonesia, Khilafah dan Penyatuan Kembali Dunia Islam*, (Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2009), 47.

[64] Taqiyuddin An-Nabhani, *Mafahim Hizb at-Tahrir*, terj. Abdullah, Edisi Mu'tamadah, (Cetakan ke-6; Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2011), 19.

Jadi menurut mereka, berperang untuk meninggikan kalimat Allah adalah jihad. Sedangkan jihad dengan pemikiran, jika pemikiran tersebut berkaitan langsung dengan peperangan di jalan Allah maka dia adalah jihad, tetapi jika tidak berkaitan langsung dengan itu maka bukan jihad secara syar'i, meskipun di dalamnya terdapat berbagai kesulitan, dan meskipun dia menghasilkan berbagai faedah untuk meninggikan kalimat Allah karena, jihad secara syar'i khusus untuk peperangan, dan masuk ke dalamnya segala sesuatu yang berkaitan langsung dengan peperangan. Yang serupa dengan pemikiran adalah tulisan dan ceramah. Jika berkaitan langsung dengan peperangan, seperti ceramah di hadapan pasukan untuk mengorbankan semangat perang mereka atau artikel berisi anjuran untuk memerangi musuh, maka itu adalah jihad, jika tidak demikian, maka tidak termasuk jihad.[65]

Pandangan Hizbut Tahrir tentang jihad yang demikian ofensif tidak lepas dari cara pemahaman mereka terhadap kesempurnaan Islam yang dimaknai sebagai larangan mengadopsi aturan apa pun dari luar Alquran dan hadis, dalam semua persoalan baik soal politik publik maupun privat. Mereka juga menganggap sistem di luar Alquran dan hadis adalah kafir dan menyimpang, karena itu harus diperangi.

C. Konstruksi Hadis Seputar Hijrah

Hijrah merupakan salah satu konsep utama dalam wacana radikalisme Islam. Dari mulai hijrah dalam makna purifikasi agama sebagaimana pandangan kelompok Salafi-Wahabi, hijrah dalam makna mempersiapkan jihad sebagaimana ditawarkan Sayyid Qutb berdasar kronologi kehidupan Nabi, sampai dengan hijrah dalam arti fisik yaitu perpindahan seseorang dari negeri yang dianggap kafir menuju teritorial khilafah, sebagaimana dipropagandakan oleh NIIS.

Sayyid Qutb dari Ikhwanul Muslimin merupakan salah satu tokoh yang menjadi pelopor awal gerakan hijrah dalam makna yang baru. Dalam tafsir *Fi Zilal al-Quran* Qutb menulis bahwa hijrah mempunyai klasifikasi arti lahiriyah dan batiniyah.

Hijrah menurut Qutb ada beberapa bentuk, yaitu hijrah dari segala kemusyrikan, hijrah menyempurnakan akidah, hijrah masih berlaku selama kekufuran berkuasa, dan hijrah bermakna mengacuhkan petunjuk. Pahala bagi orang yang berhijrah menurutnya adalah dilapangkan rezeki, diampuni segala kesalahan dan Allah menjamin surga baginya. Sedangkan yang tidak berhijrah dihukumi sebagai orang kafir dan munafiq. Gagasan penafsiran

[65] Azman, "Jihad Perspektif Hizbut Tahrir Indonesia", jurnal al-Daulah, vol 4, nomor 1, Juni 2015, 233.

Qutb ini menjadi latarbelakang lahirnya embrio gerakan hijrah di bawah naungan Ikhwanul Muslimin, dengan misi meninggalkan kehidupan yang menurut mereka tidak islami karena telah banyak terkontaminasi budaya di luar Islam.[66]

'Abdullāh 'Azzām sebagai ideolog al-Qaeda juga menegaskan bahwa Nabi memberikan opsi kesempatan bagi kaum muslimin yang hidup setelah penaklukan kota Mekkah untuk menyandang gelar *muhājirīn*, yaitu dengan berjihad dan berniat untuk jihad meraih pahala hijrah tersebut. Hijrah menurutnya akan terus relevan hingga hari kiamat.[67]

Jika Qutb memaknai hijrah secara maknawi sebagai meninggalkan sistem yang mengandung kemusyrikan, dan 'Azzām memahaminya sebagai niat berjihad, maka NIIS mengartikan hijrah sebagai perjuangan fisik meninggalkan *dār al-kufr* menuju *dār al-Islām*.[68]

Hijrah bagi NIIS juga merupakan salah satu hal yang prinsip dan karena itu menurut mereka hukumnya wajib, sebagai daya dukung atas jihad, dan merupakan cara mendapat pengampunan dosa.[69] Untuk memperkuat doktrinnya tersebut NIIS mengutip beberapa hadis, di antaranya:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا حجاج ثنا ليث قال حدثني يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير ان جنادة ابن أبي أمية حدثه أن رجالا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال بعضهم ان الهجرة قد انقطعت فاختلفوا في ذلك قال فانطلقت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان أناسا يقولون إن الهجرة قد انقطعت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الهجرة لا تنقطع ما كان الجهاد.[٧٠]

"Diriwayatkan dari Abī al-Khair, bahwa Junādah ibn Abī Umayyah bercerita kepadanya, bahwa sekolompok laki-laki dari sahabat Rasulullah SAW menyeru bahwa hijrah telah terhenti, lalu mereka berselisih dan mencari kejelasan kepada Rasulullah, saya berkata, "Wahai Rasulullah, beberapa orang mengatakan bahwa hijrah telah terhenti", Rasulullah menjawab: "Hijrah tidak akan terhenti selama jihad masih berlaku".

---

[66] Syarif dan Saifuddin Zuhri, "Memahami Hijrah dalam Realitas Alquran dan Hadis Nabi Muhammad", Jurnal Living Hadis, vol IV, nomor 2, Oktober 2019, 288.

[67] 'Abdullah 'Azzām, *Hijrah dan I'dad*, (Solo: Pustaka al-'Alaq, 2001), 145-146.

[68] *Dabiq*, edisi VIII, Jumādā al-Akhīrah 1436 H., 32.

[69] *Dabiq*, edisi III, Syawal 1435 H., 23.

[70] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, juz 4, 62, nomor indeks 23079.

حدثنا إسحاق بن عيسى حدثنا يحيى بن حمزة عن عطاء الخراساني حدثني ابن محيريز عن عبد الله بن السعدي رجل من بني مالك بن حنبل أنه قدم على النبي صلى الله عليه وسلم في ناس من أصحابه فقالوا له احفظ رحالنا ثم تدخل وكان أصغر القوم فقضى لهم حاجتهم ثم قالوا له ادخل فدخل فقال حاجتك قال حاجتي تحدثني أنقضت الهجرة فقال النبي صلى الله عليه وسلم حاجتك خير من حوائجهم لا تنقطع الهجرة ما قوتل العدو.[٧١]

"Diriwayatkan dari Abdullah al-Sa'dī, dari seorang lelaki Banī Mālik ibn Ḥanbal, bahwa ia datang kepada Nabi SAW yang tengah berada di antara sahabatnya ... Nabi SAW bersabda: "Engkau lebih membutuhkan dibanding mereka. Hijrah tidak akan terputus selama musuh masih diperangi."

حدثنا هاشم بن القاسم قال حدثنا أبو عقيل يعني الثقفي عبد الله بن عقيل حدثنا موسى بن المسيب أخبرني سالم بن أبي الجعد عن سبرة بن أبي فاكه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن الشيطان قعد لابن آدم بأطرقه فقعد له بطريق الإسلام فقال له أتسلم وتذر دينك ودين آبائك وآباء أبيك قال فعصاه فأسلم ثم قعد له بطريق الهجرة فقال أتهاجر وتذر أرضك وسماءك وإنما مثل المهاجر كمثل الفرس في الطول قال فعصاه فهاجر قال ثم قعد له بطريق الجهاد فقال له هو جهد النفس والمال فتقاتل فتقتل فتنكح المرأة ويقسم المال قال فعصاه فجاهد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن فعل ذلك منهم فمات كان حقا على الله أن يدخله الجنة أو قتل كان حقا على الله عز وجل أن يدخله الجنة وإن غرق كان حقا على الله أن يدخله الجنة أو وقصته دابته كان حقا على الله أن يدخله الجنة.[٧٢]

"Diriwayatkan dari Saburah ibn Abī Fākih, ia berkata, saya mendengar Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya setan selalu berusaha menghadang manusia di jalan amal. Kepada orang yang hendak masuk Islam setan berkata, "Apakah engkau akan masuk Islam dan meninggalkan agamamu dan agama bapakmu dan agama nenek moyangmu?", orang tersebut tidak menghiraukannya dan masuk Islam. Setan juga berusaha menghalangi manusia yang hendak berhijrah, dengan berkata, "Apakah engkau akan berhijrah meninggalkan tanah airmu? Perumpamaan orang yang berhijrah hanyalah seperti kuda yang ditambatkan. Orang tersebut tidak menghiraukannya dan tetap berhijrah. Setan juga berusaha menghalangi manusia yang hendak berjihad, dengan berkata, "Apakah

[71] Ibid., nomor indeks 21819.

[72] Ibid., nomor indeks 15528. Al-Nasā'i, *Sunan al-Nasā'i*, nomor indeks 3100. Abū Ḥātim ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, nomor indeks 1601.

engkau akan berjihad, dengan jiwa dan hartamu, dengan konsekuensi akan membunuh atau terbunuh. (Jika kamu mati) istrimu akan dinikahi dan hartamu akan dibagi." Orang tersebut tidak menghiraukannya dan tetap berjihad. Terhadap seseorang yang berbuat sebagaimana manusia tersebut, Allah mewajibkan diri-Nya untuk memasukkannya ke surga. Siapa saja dari mereka yang terbunuh, Allah telah mewajibkan diri-Nya untuk memasukkannya ke surga. Siapa saja dari mereka yang tenggelam, Allah mewajibkan diri-Nya untuk memasukkannya ke surga, dan siapa saja dari mereka mati karena terlempar atau terinjak oleh kuda atau untanya, Allah telah mewajibkan diri-Nya untuk memasukkannya ke surga."

Berdasarkan beberapa hadis tersebut, NIIS menyatakan bahwa hijrah dari negara kafir menuju kekhilafahan NIIS adalah merupakan kewajiban. Dan kewajiban disini termasuk fardlu 'ain, ditimpakan kepada setiap individu muslim, dan derajatnya sama dengan kewajiban salat, puasa zakat dan haji, sehingga tidak ada hal yang dapat menggugurkan kewajiban hijrah ini.[73] Dan karena itu, seseorang yang tidak berhijrah atau telah berhijrah namun berniat kembali menuju negara kafir maka itu adalah dosa besar dan pelakunya dihukumi murtad.[74]

Tempat yang bisa dijadikan untuk berhijrah menurut NIIS adalah teritorial di mana umat Islam bisa menerapkan syariahnya secara kafah, terutama bisa berjihad, tanpa takut terhadap ancaman negara kuat.[75] Seperti yang pernah dilakukan oleh tokoh pendiri mereka, Abu Muṣ'ab al-Zarqāwi yang berhijrah ke Afghanistan dan Kurdistan. Adapun saat ini, NIIS menganggap bahwa arah hijrah dalam mencari ladang jihad sangatlah luas, bisa di Yaman, Mali, Somalia, Semenanjung Sinai, Waziristan, Libya, Chechnya, Nigeria, Aljazair, Indonesia, dan Filipina.

Bagi yang tidak punya kesempatan berhijrah ke teritorial mereka, NIIS menyarankan bahwa mereka bisa melakukan serangan-serangan kecil di mana saja, termasuk di lingkungan sekitar mereka.[76] Himbauan ini lah yang membuat NIIS bisa melakukan serangan kepada siapa saja dan di mana saja, tanpa memilih targetnya.

Untuk lebih memperkuat propaganda doktrin hijrahnya, NIIS juga mengeksploitasi hadis Nabi tentang bagaimana Islam datang sebagai agama yang asing dan akan kembali asing.[77] Kata asing oleh al-Zarqawi,

---

[73] *Dabiq*, edisi III, Syawal 1435 H., 26.

[74] *Dabiq*, edisi XI, Zulqa'dah 1426 H., 23.

[75] *Dabiq*, edisi I, Ramadan 1435 H, 36.

[76] *Dabiq*, edisi XI, Zulqa'dah 1436 H., 54.

[77] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, juz 1, 298. Ibn Mājah, *Sunan*, nomor indeks 1320 dan 3988. Al-Dārimī, *Sunan*, juz 2, 220, nomor indeks 2758. Hadis ini dengan versi terdapat tambahan bahwa *ghurabā'* adalah orang-orang yang memisahkan diri dari kabilah mereka merupakan hadis daif.

ideolog NIIS, dimaknai sebagai orang yang melepaskan diri dan pergi dari kaum atau suku mereka. Diperkuat dengan pendapat al-Harawi yang memahami orang-orang asing dengan yang berhijrah meninggalkan tanah air mereka demi agama. Begitu juga al-Sindi, yang memahami orang-orang asing sebagai mereka yang meninggalkan tanah air untuk menegakkan sunnah Nabi.[78]

NIIS sendiri yang sempat menguasai Syam (Suriah) diuntungkan dengan sebuah hadis yang berbicara tentang keutamaan negeri Syam. Sehingga itu menjadi bahan propaganda mereka[79]:

"Akan ada hijrah setelah hijrah. Manusia terbaik di muka bumi adalah mereka yang tinggal di tempat hijrahnya Nabi Ibrahim (Syam), yang tersisa dari di tempat selain Syam adalah seburuk-buruk manusia. Bumi akan memuntahkan mereka, Allah akan membenci mereka, dan api akan mengumpulkan mereka bersama kera dan babi."

Berangkat dari hadis tersebut, NIIS berpendapat bahwa hijrah di Syam keutamaannya setara dengan hijrah yang dilakukan oleh para sahabat dari Mekah menuju Madinah dahulu, karena hijrah ditujukan di mana pun nabi itu berada dan mempunyai peninggalan. Hijrah ke tanah Syam menjadi paling utama, karena hijrah menuju Madinah telah terhenti pasca fathu Makkah.

Adapun hijrah dalam pemahaman Hizbut Tahrir terlihat lebih mirip dengan NIIS dibandingkan dengan Qutb (IM) dan 'Azzām (al-Qaeda). Hizbut Tahrir memahami hijrah sebagai meninggalkan negara yang berada di tangan kaum kafir dan berpindah menuju negara muslim (Dār al-Islām). Hal tersebut diklaim berdasarkan sunnah Nabi.[80]

Dār al-Islām dalam hal ini dimaknai oleh Hizbut Tahrir sebagai sebuah entitas politik yang mengamalkan syariah Islam secara total pada semua aspek kehidupan dan kekuasaannya sepenuhnya berada di tangan umat Islam. Dār al-Kufr adalah sebaliknya, meskipun mayoritas penduduknya muslim. Sehingga negara seperti Indonesia ini masuk dalam kategori Dār al-Kufr.

---

[78] Dari pidato al-Zarqāwī berjudul "*al-Qābiḍūna 'ala al-Jamr* (Orang-orang yang memegang bara api", *Dabiq*, edisi III, Syawal 1435 H., 6-7.

[79] *Dabiq*, edisi III, Syawal 1435 H., 10.

[80] "Memaknai Hijrah Rasulullah SAW, Buletin Kaffah no 055, 26 Dzulhijjah 1439 / 7 September 2018.

Definisi hijrah tersebut menurutnya diambil dari perjalanan hidup Nabi yang berpindah dari Mekah sebagai Dār al-Kufr menuju Madinah sebagai Dār al-Islām.[81]

Hijrah bagi Hizbut Tahrir merupakan tonggak sejarah penting umat Islam. Dengan hijrah syariat Islam dapat ditegakkan secara kaffah. Hukum Islam dapat diterapkan secara paripurna, dari mulai ritual peribadatan sampai pemerintahan. Dengan hijrah juga, Islam bisa menyebar ke seluruh penjuru dunia.[82]

D. Konstruksi Hadis Seputar Iman dan Kafir

Pengkafiran secara gegabah terhadap keimanan kelompok lain, biasa disebut *takfīr*, merupakan ciri yang melekat pada setiap kelompok radikal, dari mulai Khawarij, Salafi-Wahabi, Hizbut Tahrir, sampai dengan NIIS, termasuk Ikhwanul Muslimin dengan tokohnya, Sayyid Qutb.

Qutb dikenal karena konsep tauhid *ḥākimiyah*-nya, yakni klaim kewajiban berhukum dengan hukum Allah dan tidak mengadopsi dari sumber atau referensi apa pun selain yang bersumber dari Allah. Untuk mendukung klaimnya ini dia mengutip hadis kemarahan Rasulullah SAW terhadap Umar RA tatkala melihatnya memegang lembaran kitab Taurat[83]:

عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم :حين أتاه عمر فقال: إنا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا، أفترى أن نكتب بعضها؟ فقال: أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى؟ لقد جئتكم بها بيضاء نقية ولو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي[84].

> "Jabir meriwayatkan dari Nabi SAW saat Umar berkata kepadanya: "Kami mendengar beberapa kisah yang bagus dari Yahudi, bagaimana jika saya menulis sebagiannya? Nabi menjawab: "Apakah engkau merasa ragu sebagaimana keraguan orang Yahudi dan Nasrani? Sungguh aku telah membawa kepada kalian agama ini dalam keadaan

[81] Ibid.
[82] Ibid.
[83] Sayyid Qutb, *Ma'alim Fi at-Tariq*, (Beirut: Dar al-Shuruq, 1979), 13.
[84] HR Ahmad, juz III, 387; al-Darimi, juz I, 115; dan Ibnu Abi 'Ashim dalam Kitab *al-Sunnah*, nomor indeks 50, dari sahabat Jabir bin Abdillah. Dan lafal ini milik Ahmad. Derajat hadis ini hasan, karena memiliki banyak jalur yang saling menguatkan. Lihat *Hidayat al-Ruwah*, juz I, hlm 136, nomor indeks 175.

putih bersih. Seandainya Musa hidup, maka tidak mungkin lagi kecuali harus mengikuti aku."

Berdasarkan hadis tersebut, Qutb berpendapat bahwa Nabi hanya merestui umat Islam mengambil dari satu sumber yaitu sunnah atau tradisi generasi pertama yang mengamalkan agama dengan Alquran saja, tanpa mengambil sumber lainnya.

Sayyid Qutb juga mengkafirkan seseorang yang mengikuti sistem atau aturan yang dibuat oleh manusia, bukan hanya sistem yang menyangkut agama, namun juga sistem sosial-budaya, ekonomi, maupun politik. Ia menulis:

"Sesungguhnya Rasulullah SAW sudah menegaskan secara pasti bahwa ketundukan terhadap sebuah aturan (manusia) merupakan bentuk penghambaan (*ta'abud*) yang dulu telah menjadikan orang-orang Nasrani dan Yahudi menjadi musyrik, karena menyalahi perintah agar meng-esa-kan Allah."[85]

Qutb menulis demikian sambil memperkuat argumentasinya dengan mengutip hadis yang berkisah soal Adi bin Hatim yang ditegur oleh Nabi SAW karena masih mengenakan kalung salib, padahal ia telah masuk Islam:

وروى الإمام أحمد والترمذي وابن جرير من طرق ، عن عدي بن حاتم رضي الله عنه أنه لما بلغته دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فر إلى الشام ، وكان قد تنصر في الجاهلية فأسرت أخته وجماعة من قومه ، ثم من رسول الله صلى الله عليه وسلم على أخته ، وأعطاها ، فرجعت إلى أخيها ، فرغبته في الإسلام ، وفي القدوم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقدم عدي المدينة ، وكان رئيسا في قومه طيئ ، وأبوه حاتم الطائي المشهور بالكرم ، فتحدث الناس بقدومه ، فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي عنق عدي صليب من فضة ، وهو يقرأ هذه الآية : اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله قال : فقلت : إنهم لم يعبدوهم ، فقال "بلى إنهم حرموا عليهم الحلال ، وأحلوا لهم الحرام ، فاتبعوهم فذلك عبادتهم إياهم[٨٦]."

"Imam Ahmad, Tirmidzi, dan Ibn Jarir meriwayatkan dari berbagai jalur sanad, dari Adi bin Hatim RA, ketika sampai kepadanya dakwah Rasulullah SAW di Syam. Adi merupakan orang yang memeluk agama Nasrani pada masa Jahiliyah. Saudara perempuannya pernah

[85] Sayyid Qutb, *Ma'alim Fi at-Tariq*, 62.

[86] Hadis ini terdapat dalam Sunan Tirmidzi nomor indeks 3095, Tabaqat al-Kubra nomor indeks 289, Sunan al-Baihaqi nomor indeks 20847, Ghayat al-Maram nomor indeks 6, dan lainnya.

ditawan bersama beberapa orang kaumnya. Rasulullah kemudian membebaskannya dan kembali kepada Adi, serta membuatnya menyukai Islam. Adi kemudian berkunjung kepada Rasulullah saw di Madinah. Adi merupakan pemimpin bagi kaumnya, Ṭayyi'. Ayahnya, Ḥātim al-Ṭa'i masyhur dengan kedermawanannya. Karena itu orang-orang mulai membicarakan ihwal kedatangannya. Rasulullah saw kemudian menemuinya dan melihat di leher Adi terdapat kalung salib dari perak, spontan beliau membaca ayat QS al-Taubah ayat 31, "Mereka menjadikan orang-orang alimnya (Yahudi) dan rahib-rahib (Nasrani) mereka sebagai tuhan selain Allah". Adi menjawab: "Mereka tidak menyembahnya", Rasulullah menjelaskan, "Ya (mereka menyembah), para pemuka agama itu mengharamkan yang halal dan menghalalkan yang haram. Itu lah bentuk penyembahan mereka kepada para pemuka agama itu."

Berdasarkan pendapatnya itu dan pemahamannya atas hadis tersebut, Sayyid Qutb mengkafirkan kaum muslimin secara keseluruhan karena dianggap tidak ada lagi yang berhukum dengan hukum Allah, sebaliknya telah menyembah sesama manusia dengan mengikuti aturan mereka. Dia juga menganggap bahwa dunia yang ada pada saat ini adalah dunia yang telah kembali ke jahiliyah[87], yaitu kondisi yang sama pada saat Nabi Muhammad pertama kali diutus di Kota Mekah, di mana pada saat itu tidak ada satu pun manusia yang beriman.

Dalam hal ini Qutb berkata: "Masuk dalam kategori masyarakat jahiliyah adalah termasuk masyarakat yang mengaku dirinya sebagai masyarakat muslim. Padahal masyarakat seperti itu tidak termasuk dalam kategori masyarakat muslim, meski mereka salat, puasa dan haji ke Baitullah"[88], bahkan meski mereka mengimani wujud Allah."[89]

Dari pernyataannya tersebut diketahui Qutb tetap mengkafirkan seseorang meski orang tersebut telah mengimani wujud Allah dan melaksanakan rukun-rukun Islam, hanya karena mengikuti aturan sosial maupun kenegaraan yang berlaku di bumi yang dipijaknya.

Karena itu dia menyakini bahwa umat Islam hakikatnya tidak ada dan sudah punah sejak lama, dalam *Ma'ālim fī al-Ṭarīq:* "Eksistensi atau wujud umat Islam telah terputus sejak berabad-abad lamanya".[90] Meski dia tidak menyebut kapan tepatnya generasi umat Islam itu mulai hilang.

[87] Sayyid Qutb, *Ma'alim Fi at-Tariq*, 17 dan 89.
[88] Sayyid Qutb, *Ma'alim Fi at-Tariq*, 105.
[89] Sayyid Qutb, *Ma'alim Fi at-Tariq*, 106
[90] Sayyid Qutb, *Ma'aalim Fi ath-Thariq*, 5

Pernyataan yang hampir sama juga diucapkannya dalam kesempatan lain, ia berkata: "Orang-orang yang tidak mengesakan Allah dalam *ḥākimiyah* (hukum) di segala tempat dan waktu mereka adalah kaum musyrikin. Dan tidak dapat menyelamatkan mereka dari kesyirikan ini keyakinan mereka tentang *lā ilāha illallāh*, karena mereka tidak menunjukkan syiar-syiar untuk Allah".[91]

Qutb bukan hanya bicara individu manusia, tetapi juga negara-negara yang menurutnya sudah tidak ada lagi yang mempunyai ketgori Islam pada hari ini. Ia mengatakan: "Tidak ada di atas muka bumi ini negara Islam dan masyarakat muslim. Di mana kaidah bermuamalat di dalamnya adalah syariat Allah dan fiqih Islam".[92]

Dalam hal ini ia menjelaskan mengapa seseorang yang hanya bersyahadat saja belum bisa dihukumi sebagai orang beriman yaitu karena menurutnya kalimat *laa ilaha illallah*, sebagaimana dipahami oleh orang Arab adalah bermakna 'Tidak ada hukum kecuali dari Allah'.[93]

Tidak hanya sebatas kafir, menurut Qutb orang-orang yang telah bersyahadat kemudian memberikan ketaatannya pada hukum produk manusia, ia berarti telah murtad dan berhak untuk dibunuh, siksa untuk mereka nanti di akhirat lebih berat. Ia menulis bahwa umat manusia telah kehilangan agama karena menyerahkan kewenangan ketuhanan kepada mereka yang memangku aturan-aturan politik, meskipun mereka bersyahadat. Orang-orang seperti itu menurutnya paling berat siksaannya di akhirat kelak. Karena mereka telah murtad beralih pada penyembahan kepada sesama manusia, padahal sebelumnya mereka telah berada di dalam agama Allah.[94]

Dalam hal konsep tauhid, Sayyid Qutb mengadopsi konsep trilogi tauhid Muhammad bin Abdul Wahab, pendiri sekte Salaf-Wahabi. Ia berkata: "Yang paling khusus dari tauhid uluhiyah adalah rububiyah, kepemimpinan, kekuasaan dan *ḥākimiyah*".[95]

Ideologi Qutb mengakar sangat kuat dalam tubuh Ikhwanul Muslimin. Bahwa Ikhwanul Muslimin terlibat dalam gerakan takfir dan penghalalan darah kelompok lain, diulas pula secara luas dan mendalam oleh Mahmud Abdul Halim, mantan anggota komite pendiri Ikhwanul Muslimin, dalam

[91] Sayyid Qutb, *Fii DZilāli al-Qur'an*, 3/1492
[92] Sayyid Qutb, *Fii DZilāli al-Qur'an*, 4/2122
[93] Sayyid Qutb, *Fii DZilāli al-Qur'an*, 2/1006
[94] Sayyid Qutb, *Fi Zilāl al-Quran,* 1057.
[95] Sayyid Qutb, *Fii DZilāli al-Qur'an*, 4/1825

bukunya yang berjudul, *"al-Ikhwān al-Muslimūn Aḥdāth Ṣana'at al-Tārikh*."[96]

Pemikiran Qutb terkait pengkategorian kafir ini juga berpengaruh banyak terhadap al-Qaeda. Terutama menyangkut pengkafiran yang ditujukan kepada pemerintah. Terlihat dari prinsip-prinsip perjuangan al-Qaeda yang disampaikan oleh Aymān al-Zawahiri dalam pidato bulan Juni 2005, yang di antara poin utamanya adalah keharusan umat Islam berjuang menggulingkan pemimpin negara mereka yang dianggap menyimpang dari hukum Islam.[97]

Selain poin keharusan memerangi pemimpin yang dianggap kafir karena tidak menerapkan syariat Islam, al-Qaeda juga kelihatannya mengadopsi pemikiran Qutb dalam hal tidak diperbolehkannya umat Islam menggelar pemilihan umum dan kewajiban mengambil alih kontrol terhadap sumber energi yang menurut mereka telah dijajah oleh Barat.

Tidak jauh berbeda dengan Ikhwanul Muslimin dan al-Qaeda, NIIS mempunyai konsep iman yang sangat ekstrem. Misalnya dalam hal seseorang yang sudah mengikrarkan kalimat syahadat namun masih percaya dan patuh pada peraturan, sistem, dan perundang-undangan selain yang datang dari Allah, maka ia dianggap belum beriman dan masih menyekutukan Allah.[98]

Bahkan ketika seseorang sudah mengucapkan syahadat namun belum menerapkan syariat secara kafah dalam praktek kehidupannya, semisal belum melaksanakan jihad, maka ia juga masih dianggap sebagai orang kafir.

Pandangan soal iman dan kafir yang demikian memberikan gambaran bagaimana ekstrimnya mereka dalam beragama. Dalam sejarah Islam memang sedari awal sudah muncul benih-benih kelompok takfiri, dimulai dari sosok Dzul Khuwaisirah alias Hirqus ibn Zuhair al-Tamimi. Kemudian kelompok Khawarij yang mulai menampakkan pemberontakan pada masa Ali bin Abi Talib, yang pada abad ke 18 kemudian muncul generasi pewarisnya yaitu Wahabi. Ideologi Wahabi kemudian berkawin dengan Ikhwanul Muslimin dan selanjutnya diadopsi oleh al-Qaeda dan Taliban. Namun NIIS lebih ekstrem dari semuanya. NIIS bahkan mengkafirkan Taliban dan al-Qaeda.[99]

---

[96] Dicetak di Alexandria oleh penerbit Dar al-Da'wah, tahun 1948.

[97] Rijal Mamdud, "Genealogi Gerakan Ikhwan al Muslimin dan Al Qaeda di Timur Tengah", Jurnal ICMES, vol 2, nomor 1, Juni 2018.

[98] Dabiq, edisi II, Ramadhan 1435 H., 10.

[99] Pengkafiran oleh NIIS kepada kelompok-kelompok tersebut dapat dibaca dalam serial artikel yang mereka terbitkan berjudul "Sekutu al-Qaeda di Syam".

Celakanya mereka berupaya membenarkan ekstrimisme mereka ini dengan menyodorkan beberapa hadis yang tentu telah mereka kembangkan pemahamannya, di samping ayat-ayat Alquran.[100] Di antara hadis-hadis dimaksud adalah:

حدثنا عبد الله بن محمد المسندي قال حدثنا أبو روح الحرمي بن عمارة قال حدثنا شعبة عن واقد بن محمد قال سمعت أبي يحدث عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله[١٠١].

> "Diriwayatkan dari Wāqid ibn Muḥammad, ia berkata, saya mendengar ayah saya meriwayatkan hadis dari Ibn 'Umar, bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Saya diperintah untuk memerangi manusia hingga mereka bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Rasulullah, mendirikan salat, dan menunaikan zakat. Jika mereka melakukannya, maka darah dan harta mereka telah terjaga dariku kecuali atas hak Islam dan perhitungan hisabnya ada pada Allah."

Hadis lain yang menjadi landasan konsep keimanan mereka adalah hadis berikut yang tentu saja sudah cukup populer di kalangan umat Islam:

حدثنا مسدد قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم أخبرنا أبو حيان التيمي عن أبي زرعة عن أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزا يوما للناس فأتاه جبريل فقال ما الإيمان قال الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث قال ما الإسلام قال الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان قال ما الإحسان قال أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك قال متى الساعة قال ما المسئول عنها بأعلم من السائل وسأخبرك عن أشراطها إذا ولدت الأمة ربها وإذا تطاول رعاة الإبل البهم في البنيان في خمس لا يعلمهن إلا الله ثم تلا النبي صلى الله عليه وسلم إن الله عنده

[100] Yaitu: QS. Al-Bayyinah ayat 5, QS. Al-Taubah ayat 5, QS. Al-Taubah ayat 11, dan QS. Ali Imron ayat 32.

[101] Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, nomor indeks 25. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, nomor indeks 22.

علم الساعة الآية ثم أدبر فقال ردوه فلم يروا شيئا فقال هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم قال أبو عبد الله جعل ذلك كله من الإيمان.[١٠٢]

> "Diriwayatkan dari Abī Hurairah, ia berkata, suatu waktu Nabi SAW sedang berada di tengah-tengah para sahabat, kemudian ia di datangi oleh Jibril, ..., Jibril berkata kepada Nabi, "Ya Muhammad, katakan kepadaku tentang Islam", Nabi bersabda, "Islam ialah bersaksi tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad ialah utusan Allah, mendirikan salat, menunaikan kewajiban zakat, dan puasa bulan Ramadhan."

NIIS mengkonstruksi pemahaman hadis tersebut sebagai berikut, pada saat Nabi menyebut syahadat dan empat perkara lain berupa salat, zakat, puasa, dan haji secara bersamaan dalam satu hadis, itu menunjukkan bahwa seseorang yang telah mengucapkan kalimat syahadat, namun mengabaikan salah satu dari keempat perkara lainnya tersebut berarti telah kufur, meskipun ia meyakini kewajibannya, dan dengan demikian halal membunuhnya, berdasarkan perintah Nabi dalam kalimat *uqātil*.[103]

Bahkan dengan hanya meninggalkan beberapa hukum Islam, meski sudah bersyahadat dan melaksanakan beberapa hukum Islam yang lain, tetap saja tidak dapat menyelamatkan seseorang dari kategori kufur oleh NIIS[104], baik itu dilakukan secara sengaja maupun ketidaktahuan.[105]

Pada akhirnya, dengan konsep iman dan kufur yang demikian, NIIS mempunyai kesimpulan yang tidak jauh berbeda dengan Sayyid Qutb, bahwa umat Islam yang ada pada hari ini mayoritas, untuk tidak mengatakan keseluruhan adalah telah murtad atau berbalik pada kekufuran.[106]

Dalam hal keimanan, NIIS juga terlihat sangat kuat dipengaruhi oleh Muhammad bin Abdul Wahab (w. 1206 H./1793 M.), pendiri sekte Wahabi. Terlihat dari misalnya yang utama adalah soal konsep *al-walā'* dan *al-barā'*, yaitu pemasangan garis demarkasi antara kawan dan lawan. Ini mengandung doktrin kewajiban seorang muslim untuk berlepas diri dari orang kafir, meninggalkan negeri kafir, menanamkan permusuhan dan kebencian terhadap orang kafir, dan mengobarkan peperangan melawan orang kafir sampai mereka mau menerapkan ajaran Islam secara kafah.

---

[102] Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, nomor indeks 50. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, nomor indeks 8.

[103] *Dabiq*, edisi VIII, Jumādā al-Akhirah 1436 H., 43-44.

[104] Tingkat kufur yang lebih tinggi dalam kepercayaan mereka adalah yang disebabkan oleh syirik akbar seperti menganut demokrasi.

[105] *Dabiq*, edisi VIII, Jumādā al-Akhirah 1436 H., 44.

[106] Ibid., 39.

Konsekuensi dari doktrin *al-walā'* dan *al-barā'* ini, NIIS menganggap tidak ada landasan persaudaraan kecuali fanatisme kelompok (*tā'ifiyah*). Sementara persaudaraan seagama (*ukhuwah dīniyah*), persaudaraan sebangsa (*ukhuwah waṭaniyah*) dan persaudaraan sesama manusia (*ukhuwah insāniyah*) bagi mereka tidak ada dan tidak diajarkan oleh Islam.[107]

Menariknya terminologi *al-walā'* dan *al-barā'* ini tidak ditemukan sama sekali dalam Alquran maupun hadis. Secara teoritis yang pertama kali mengenalkan doktrin tersebut adalah Muhammad bin Abdul Wahab, pendiri sekte Wahabi, yang kemudian dianotasi oleh pengikutnya, Muhammad bin Saleh al-Uthaimin (w. 2001) dalam kitab Syaraḥ Uṣul al-Thalathah dan Saleh bin Fauzan al-Fauzan melalui kitabnya, al-Walā' wa al-Barā'.

Namun memang ada sebuah hadis yang dikonstruksi dijadikan legitimasi doktrin *al-walā'* dan *al-barā'* yaitu hadis yang diriwayatkan oleh al-Barra' ibn Asīd, dia menceritakan bahwa sahabat sedang duduk bersama Rasulullah, kemudian beliau bertanya, "Ikatan apa yang paling kuat dalam Islam?" Mereka berkata, "Salat". Beliau berkata lagi, "Itu baik, tapi bukan itu", mereka berkata lagi, "Zakat". Beliau kembali berkata, "Itu baik, tapi bukan itu", mereka kembali berkata, "Puasa di bulan Ramadan". Beliau berkata lagi, "Itu baik, tapi bukan itu", mereka berkata lagi, "Haji". Beliau kembali berkata, "Itu baik, tapi bukan itu", mereka kembali berkata, "Jihad". Beliau berkata lagi, "Itu baik, tapi bukan itu. Sungguh ikatan paling kuat dalam Islam adalah kalian mencintai dan membenci karena Allah."[108] Redaksi hadis hanya demikian, namun mereka mengkonstruksinya sedemikian jauh.

Pada tataran teknis ada beberapa bentuk perilaku yang menurut NIIS dapat merusak keimanan dan membuat seseorang menjadi kafir, yaitu *pertama*, meyakini, mengamalkan dan mengadopsi hal-hal yang berkaitan dengan sistem dan ajaran nasionalisme, seperti konsep negara-bangsa dan demokrasi, serta sekularisme secara umum.[109]

Kedua, Mengingkari doktrin *al-ḥākimiah*, yakni bahwa hanya Allah yang mempunyai hak membuat hukum.[110]

Ketiga, Bersekutu, berteman atau berkoalisi serta menjalin hubungan diplomatik dengan pihak kafir, terutama jika kafir harbi, baik secara

---

[107] *Dabiq*, edisi X, Ramadan 1436 H., 38 dan *Dabiq*, edisi XI, Zulqa'dah 1436 H., 19.

[108] *Dabiq*, edisi X, Ramadan 1436 H., 39.

[109] *Dabiq*, edisi IV, Zulhijah 1435 H., 18. *Dabiq*, edisi VIII, Jumādā al-Akhīrah 1436 H., 4, dan *Dabiq*, edisi XII, Ṣafar 1437 H., 34.

[110] *Dabiq*, edisi IV, Zulhijah 1435 H., 19.

langsung berupa kerjasama maupun dukungan seperti pernyataan yang menguntungkan mereka[111], atau menggunakan produk mereka. Begitu pula diam atas terjadinya kekafiran.[112]

Keempat, Mempercayai teori konspirasi yang menyudutkan NIIS, seperti yang menyatakan bahwa NIIS adalah wujud rekayasa atau proksi dari negara Barat.[113]

Kelima, Berpartisipasi dalam melawan atau menyerang NIIS.[114]

Keenam, Meninggalkan tradisi hijrah.[115]

Ketujuh, Kembali atau keluar dari *Dār al-Islam* ke *Dār al-Kufr.*[116]

Kedelapan, Mengikuti ajaran kelompok Druze.[117]

Kesembilan, Menganut paham Syiah atau Rāfiḍah.[118]

Kesepuluh, Ragu atas kekafiran kelompok yang jelas kekafirannya seperti kelompok Bāṭiniah.[119]

Tidak jauh berbeda dengan IM versi Qutb dan NIIS, Hizbut Tahrir juga berkeyakinan bahwa dunia ini telah kembali pada kekufuran dan sesungguhnya Islam sebagai agama maupun sistem sosial-politik telah sirna eksistensinya.

Dalam diktat resmi Hizbut Tahrir yang sudah diterjemah ke dalam bahasa Indonesia, berjudul asli Manhaju Hizb at-Tahrir fi al-Taghyīr, tertulis sebagai berikut:

"Berhubung kaum muslimin saat ini hidup di Darul Kufur - karena diterapkan atas mereka hukum-hukum kufur yang tidak diturunkan oleh Allah -, maka keadaan negeri mereka serupa dengan Makkah ketika

---

[111] *Dabiq*, edisi IV, Zulhijah 1435 H., 44 dan *Dabiq*, edisi XI, Zulqa'dah 1436 H., 7.

[112] *Dabiq*, edisi VII, Rabī' al-Akhīr 1436 H., 60.

[113] *Dabiq*, edisi XI, *Dabiq*, edisi XI, Zulqa'dah 1436 H., 16.

[114] *Dabiq*, edisi X, Ramadan 1436 H., 50, dan *Dabiq*, edisi XII, Ṣafar 1437 H., 16.

[115] *Dabiq*, edisi VIII, Jumādā al-Akhīrah 1436, 28.

[116] *Dabiq*, edisi XI, Zulqa'dah 1436 H., 23.

[117] *Dabiq*, edisi X, Ramadan 1436 H., 8.

[118] *Dabiq*, edisi V, Muharram 1436 H., 28, *Dabiq*, edisi VI, Rabī' al-Awwal 1436 H., 19, dan *Dabiq*, edisi XII, Ṣafar 1437 H., 13.

[119] *Dabiq*, edisi X, Ramadan 1436 H., 9.

Rasulullah *ṣallallahu 'alaihi wa sallam* diutus - menyampaikan risalah Islam -."[120]

Karena pandangan yang demikian mengkafirkan semua negara yang ada di dunia ini, meski mayoritas penduduknya adalah muslim dan penguasanya muslim, beserta masyarakat yang hidup di dalamnya, maka Hizbut Tahrir di mana pun selalu mengusung slogan keharusan mendirikan khilafah islāmiyah.

E. Konstruksi Hadis Seputar Akhir Zaman

Hadis-hadis akhir zaman termasuk yang paling banyak dijadikan bahan propaganda oleh kelompok-kelompok radikal. Tidak jarang orang melakukan tindakan teror karena narasi hadis akhir zaman, seperti pelaku Bom Surabaya tahun 2018.[121] Hadis akhir zaman yang dimaksud misalnya hadis Islam yang akan menjadi agama asing, hadis keberkahan negeri Syam, hadis kemunculan bendera hitam, sampai dengan hadis perang akhir zaman (*al-malḥamat al-kubrā*).

Bahkan penggunaan narasi akhir zaman sebagai doktrin sebenarnya bukan hanya terjadi pada kelompok radikal Islam, tetapi juga agama-agama lain, seperti Kristen dan Yahudi, sampai ada sekte akhir zaman. Narasi seperti ini sering kali membuat seseorang atau kelompok menjadi kehilangan nalar.

Ada satu fakta terkait terorisme di Indonesia di mana setiap kali terjadi penggledahan pelaku teroris selalu ditemukan buku mengenai teologi akhir zaman. Seperti misalnya pada 30 Agustus 2012 pada saat penangkapan pelaku teror berinisial MK di Kecamatan Cisaranten Kota Bandung, di mana selain komputer dan laptop, disiti pula sejumlah buku bertema akhir zaman. Salah satunya buku berjudul "Perang Akhir Zaman" karya Abu Rabbani Abdullah.

Dalam buku setebal 524 halaman tersebut terdapat sejumlah hadis yang dikutip untuk memperkuat narasi akhir zaman, dari mulai pentingnya perang dalam Islam, akan terjadinya pertempuran besar di akhir zaman, tanda-tanda kiamat, lahirnya Imam Mahdi, terjadinya perubahan besar dunia, sampai dengan berdirinya khilafah *'alā minhāj al-nubuwah*.

---

[120] Hizbut Tahrir, *Manhaj Hizb al-Taḥrīr fī al-Taghyīr*, terj. Abu Afif dan Nurkhalish, (Bogor: Pustaka Toriqul Izah, 2019), 9.

[121] Baca: https://www.tagar.id/teroris-indonesia-didoktrin-cerita-akhir-zaman atau https://jatim.idntimes.com/news/jatim/vanny-rahman/narasi-akhir-zaman-dan-eksistensi-terorisme-di-jatim. Diakses pada 22 Desember 2020.

Tidak ketinggalan pula buku tersebut juga memuat propaganda dan motivasi perjuangan para tokoh yang mereka sebut 'mujahidin' termasuk di antaranya adalah 'Abdullāh 'Azzām.[122]

Dibanding tiga kelompok lainnya (IM, HT dan al-Qaeda), NIIS lebih luas dalam mengeksploitasi tema akhir zaman. *Al-malḥamat al-kubrā* atau pertempuran besar yang bakal terjadi di akhir zaman misalnya, menempati posisi yang penting dalam bangunan ideologi NIIS. Pertempuran ini menurut keyakinan mereka, akan terjadi di Syam dan sekitarnya, yakni al-Ghuṭah, Damaskus, Dābiq (al-A'māq), Sungai Furat, Kostantinopel, Bayt al-Maqdis (Yerusalem), Lod, Danau Tiberius, Sungai Yordania, Bukit Sinai, dan lain sebagainya. Peristiwa ini juga berkaitan dengan turunnya Nabi Isa al-Masih, Imam Mahdi, dan munculnya Dajjal[123], sebuah narasi yang sangat memikat.

NIIS dalam propagandanya mengatakan bahwa eksistensi mereka merupakan pembuka jalan bagi terjadinya *al-malḥamat al-kubrā* dan mereka yang datang menuju teritorial kekhilafahan merupakan pasukan yang disiapkan oleh Allah untuk pertempuran tersebut.[124]

Gelombang hijrah umat Islam dari berbagai negara dengan latarbelakang ras dan budaya yang berbeda, juga kembalinya sistem perbudakan juga dipercaya menjadi tanda akan terjadinya *al-malḥamat al-kubrā,* didasarkan pada redaksi hadis "Ketika budak wanita melahirkan majikannya" yang merupakan sabda Nabi ketika menjelaskan fenomena yang akan terjadi menjelang kiamat.[125]

Di antara hadis yang menjadi bagian dari narasi akhir zaman NIIS adalah sebagai berikut, terutama yang berkaitan dengan perang akhir zaman:

حدثني زهير بن حرب حدثنا معلى بن منصور حدثنا سليمان بن بلال حدثنا سهيل عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة حتى ينزل الروم بالأعماق أو بدابق فيخرج إليهم جيش من المدينة من خيار أهل الأرض يومئذ فإذا تصافوا قالت الروم خلوا بيننا وبين الذين سبوا منا نقاتلهم فيقول المسلمون لا والله لا نخلي بينكم وبين إخواننا فيقاتلونهم فينهزم ثلث لا يتوب الله عليهم أبدا ويقتل ثلثهم أفضل الشهداء عند الله ويفتتح الثلث لا يفتنون أبدا فيفتتحون قسطنطينية فبينما هم يقتسمون الغنائم قد علقوا سيوفهم

[122] Lihat: Abu Rabbani Abdullah, *Perang Akhir Zaman*, (Jakarta: Tim Alwan, 2014).

[123] *Dabiq*, edisi III, Syawal 1435 H., 9.

[124] *Dabiq*, edisi III, Syawal 1435 H., 6 dan 9.

[125] *Dabiq*, edisi IV, Dzulhijah 1435 H., 16-17.

بالزيتون إذ صاح فيهم الشيطان إن المسيح قد خلفكم في أهليكم فيخرجون وذلك باطل فإذا جاءوا الشأم خرج فبينما هم يعدون للقتال يسوون الصفوف إذ أقيمت الصلاة فينزل عيسى ابن مريم صلى الله عليه وسلم فأمهم فإذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه لانذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته.[١٢٦]

"Diriwayatkan dari Abī Hurairah meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Hari kiamat tidak akan terjadi sampai pasukan Romawi datang ke al-A'māq atau Dābiq. Pasukan dari Madinah yang terdiri dari orang-orang terbaik di muka bumi akan keluar untuk melawan mereka. Ketika mereka telah siap untuk berperang, Romawi berkata, biarkan kami dan orang-orang yang telah mengambil tawanan dari kami berhadapan, sehingga kami bisa memerangi mereka. Pasukan muslim akan berkata, tidak, demi Allah, kami tidak akan menyerahkan saudara kami kepadamu. Kemudian terjadilah pertempuran di antara mereka. Sepertiga dari mereka (pasukan muslim) akan kabur, Allah tidak akan mengampuni mereka. Sepertiga akan terbunuh, mereka akan menjadi syuhada terbaik di sisi Allah, dan sepertiga akan mengalahkan pasukan Romawi, mereka tidak akan terkena fitnah. Mereka akan menaklukkan Kostantinopel. Ketika mereka tengah membagi ghanimah, sembari menggantungkan pedang mereka di pohon zaitun, setan akan menyeru bahwa Dajjal telah mendatangi keluarga mereka. Setelah mereka kembali kepada keluarga, didapati bahwa seruan itu adalah bohong. Dajjal baru muncul ketika mereka kembali ke Syam. Ketika mereka bersiap untuk berperang dan menata barisan, datanglah panggilan salat. Isa ibn Maryam akan turun dan mengimami mereka. Saat Dajjal melihat hal tersebut, ia akan meleleh seperti garam di dalam air. Namun Isa segera membunuh Dajjal dengan tangannya, dan kemudian menunjukkan darah Dajjal di ujung tombaknya."

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وعلي بن حجر كلاهما عن ابن علية واللفظ لابن حجر حدثنا إسمعيل بن إبراهيم عن أيوب عن حميد بن هلال عن أبي قتادة العدوي عن يسير بن جابر قال هاجت ريح حمراء بالكوفة فجاء رجل ليس له هجيرى إلا يا عبد الله بن مسعود جاءت الساعة قال فقعد وكان متكئا فقال إن الساعة لا تقوم حتى لا يقسم ميراث ولا يفرح بغنيمة ثم قال بيده هكذا ونحاها نحو الشأم فقال عدو يجمعون لأهل الإسلام ويجمع لهم أهل الإسلام قلت الروم تعني قال نعم وتكون عند ذاكم القتال ردة شديدة فيشترط المسلمون شرطة للموت لا ترجع إلا غالبة فيقتتلون حتى يحجز بينهم الليل فيفيء هؤلاء وهؤلاء كل غير غالب وتفنى الشرطة ثم يشترط المسلمون شرطة للموت لا ترجع إلا غالبة فيقتتلون حتى يحجز

[126] Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, nomor indeks 2897.

بينهم الليل فيفيء هؤلاء وهؤلاء كل غير غالب وتفنى الشرطة ثم يشترط المسلمون شرطة للموت لا ترجع إلا غالبة فيقتتلون حتى يمسوا فيفيء هؤلاء وهؤلاء كل غير غالب وتفنى الشرطة فإذا كان يوم الرابع نهد إليهم بقية أهل الإسلام فيجعل الله الدبرة عليهم فيقتلون مقتلة إما قال لا يرى مثلها وإما قال لم ير مثلها حتى إن الطائر ليمر بجنباتهم فما يخلفهم حتى يخر ميتا فيتعاد بنو الأب كانوا مائة فلا يجدونه بقي منهم إلا الرجل الواحد فبأي غنيمة يفرح أو أي ميراث يقاسم فبينما هم كذلك إذ سمعوا ببأس هو أكبر من ذلك فجاءهم الصريخ إن الدجال قد خلفهم في ذراريهم فيرفضون ما في أيديهم ويقبلون فيبعثون عشرة فوارس طليعة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني لأعرف أسماءهم وأسماء آبائهم وألوان خيولهم هم خير فوارس على ظهر الأرض يومئذ أو من خير فوارس على ظهر الأرض يومئذ قال ابن أبي شيبة في روايته عن أسير بن جابر وحدثني محمد بن عبيد الغبري حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن حميد بن هلال عن أبي قتادة عن يسير بن جابر قال كنت عند ابن مسعود فهبت ريح حمراء وساق الحديث بنحوه وحديث ابن علية أتم وأشبع وحدثنا شيبان بن فروخ حدثنا سليمان يعني ابن المغيرة حدثنا حميد يعني ابن هلال عن أبي قتادة عن أسير بن جابر قال كنت في بيتعبد الله بن مسعود والبيت ملآن قال فهاجت ريح حمراء بالكوفة فذكر نحو حديث ابن علية.[١٢٧]

"Diriwayatkan dari Yasīr ibn Jābir, ia berkata, angin merah bertiup kencang di Kufah, kemudian datang seorang lelaki berkata, "Wahai Abdullah ibn Mas'ūd, kiamat telah datang", lelaki tersebut lalu duduk bersanda, Abdullah ibn Mas'ūd menjawab: "Sesugguhnya kiamat tidak akan terjadi hingga tiba suatu masa, di saat itu harta warisan tidak lagi dibagi-bagi, dan manusia tidak bergembira manakala mendapat harta rampasan perang." Beliau lalu menunjuk tangannya ke arah Syam, dan kembali melanjutkan, "Di sana akan berkumpul musuh yang bersatu untuk memerangi umat Islam, dan umat Islam pun bersatu untuk menghadapi mereka." Aku (Yusair ibnu Jabir) bertanya, "Apakah yang engkau maksudkan adalah bangsa Romawi?" Beliau menjawab, "Ya benar, dan dalam pertempuran itu akan terjadi pertempuran dahsyat. Kaum muslim membentuk sebuah pasukan perintis berani mati, yang tidak akan kembali kecuali setelah mendapat kemenangan. Terjadilah pertempuran dahsyat dari pagi hingga sore, sampai akhirnya datang malam menghentikan peperangan mereka. Pasukan muslim dan bangsa Romawi kembali ke kemah-kemah mereka, tanpa ada pihak yang meraih kemenangan. Seluruh anggota pasukan berani mati umat Islam terbunuh di medan laga. Maka kaum muslim kembali membentuk sebuah pasukan perintis berani mati,

[127] Ibid., nomor indeks 2899.

yang tidak akan kembali kecuali setelah mendapat kemenangan. Terjadilah pertempuran dahsyat dari pagi hingga sore, sampai akhirnya datang malam menghentikan peperangan mereka. Pasukan muslim dan bangsa Romawi kembali ke kemah-kemah mereka, tanpa ada pihak yang meraih kemenangan. Seluruh anggota pasukan berani mati umat Islam tersebut ternyata terbunuh di medan laga. Maka kaum muslim kembali membentuk sebuah pasukan perintis berani mati, yang tidak akan kembali kecuali setelah mendapat kemenangan. Terjadilah pertempuran dahsyat dari pagi hingga sore, sampai akhirnya datang malam menghentikan peperangan mereka. Pasukan muslim dan bangsa Romawi kembali ke kemah-kemah mereka, tanpa ada pihak yang meraih kemenangan. Seluruh anggota pasukan berani mati umat Islam tersebut ternyata terbunuh di medan laga. Maka pada hari keempat, kaum muslim yang tersisa maju ke kancah pertempuran dengan ganas, sehingga akhirnya Allah mengalahkan bangsa Romawi. Pasukan Romawi terbunuh dalam jumlah yang sangat banyak dan belum pernah dialami sebelumnya. Begitu banyaknya yang terbunuh, sehingga apabila ada burung yang melewati kawasan pertempuran mereka, maka burung itu akan mati sebelum meninggalkan kawasan tersebut. Setelah peperangan satu sama lain yang masih hidup pun menghitung jumlah keluarganya yang terbunuh di medan laga. Ternyata dari seratus orang saudara, hanya seorang saja yang masih bertahan hidup. Maka harta rampasan perang mana yang bisa mendatangkan kebahagiaan? Harta warisan mana lagi yang harus dibagikan? Tatkala mereka dalam kondisi pilu seperti ini, tiba-tiba mereka mendengar musibah yang lebih besar lagi. Setan penyeru meneriakkan bahwa Dajjal telah mendatangi keluarga mereka. Mereka pun melemparkan segala harta rampasan perang yang masih mereka genggam, dan segera bergegas untuk memerangi Dajjal. Mereka mengirim sepuluh orang prajurit berkuda sebagai pasukan mata-mata terdepan." Rasulullah bersabda, "Sungguh aku mengenal nama-nama mereka, nama-nama bapak mereka, dan bahkan warna kuda-kuda mereka. Mereka pada waktu itu adalah sebaik-baik prajurit berkuda di muka bumi."

حدثنا هشام بن عمار حدثنا يحيى بن حمزة حدثنا ابن جابر حدثني زيد بن أرطاة قال سمعت جبير بن نفير يحدث عن أبي الدرداء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن فسطاط المسلمين يوم الملحمة بالغوطة إلى جانب مدينة يقال لها دمشق من خير مدائن الشام.[١٢٨]

"Zaīd ibn Arṭa'ah bercerita kepada saya, ia berkata, saya mendengar Jubaīr ibn Nafīr meriwayatkan hadis dari Abī al-Dardā' bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya benteng kaum muslimin pada pertempuran besar di akhir zaman (*al-malḥamat al-kubrā*) berada di al-Ghuṭah, di samping kota yang bernama Damaskus, salah satu kota terbaik di Syam."

[128] Abī Dāwud, *Sunan*, nomor indeks 4298.

حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ، ثنا أحمد بن عيسى اللخمي، ثنا عمرو بن أبي سلمة ، ثنا سعيد بن عبد العزيز ، عن يونس بن ميسرة بن حلبس ، عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : " إني رأيت كأن عمود الكتاب انتزع من تحت وسادتي ، فأتبعته بصري فإذا هو نور ساطع عمد به إلى الشام ، ألا وإن الإيمان إذا وقعت الفتن بالشام".[١٢٩]

"Diriwayatkan dari Abdullāh ibn 'Amr RA, ia berkata, Rasulullah SAW bersabda: "Aku melihat tiang dari Alquran diambil dari bawah bantalku, aku mengikutinya hingga ada sebuah cahaya bersinar yang mengarah menuju Syam. Sesungguhnya iman saat terjadi fitnah, adalah di Syam."

حدثنا إبراهيم بن المستمر ، قال : نا محمد بن بكار بن بلال الدمشقي ، قال : نا سعيد بن بشير ، عن قتادة ، عن عبد الله بن الصامت ، عن أبي ذر ، رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الشام أرض المحشر والمنشر".[١٣٠]

"Diriwayatkan dari Abī Zar RA, ia berkata, Rasulullah SAW bersabda: "Syam adalah bumi tempat berkumpul dan tempat kebangkitan di hari akhir."

Dalam melakukan konstruksi pemahaman atas hadis-hadis tersebut NIIS mengambil sintesis bahwa ini adalah sebuah pernyataan tentang akan adanya pasukan yang berada di Syam—wilayah yang sempat dikuasai oleh NIIS—pada saat mendekati kiamat, dan khilafah akan berdiri di kawasan tersebut. Mereka akan berada di sana dan memperjuangkan kebenaran hingga ajal menjemput mereka. Kesimpulan itu diperkuat dengan hadis lain yang redaksinya, "Sampai Allah menjatuhkan ajalnya sementara mereka tetap dalam kondisi demikian." Demikian sebagaimana tertulis dalam majalah Dabiq mengutip Ḥamūd al-Ṭuwayjiri.[131]

Dalam narasi akhir zamannya, NIIS juga menyampaikan bahwa berdasarkan hadis-hadis tersebut bahwa ujung daripada pertempuran terbesar dan paling berdarah ini akan melibatkan kaum muslimin dipimpin oleh Nabi Isa yang kembali turun ke bumi dan bangsa Romawi yang dipimpin oleh Dajjal. Pertempuran ini akan dimenangkan oleh kaum

---

[129] Al-Ḥakim al-Naisabūrī, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīhain*, nomor indeks 8601.

[130] Abū Bakr Aḥmad ibn 'Amr ibn 'Abd al-Khāliq al-'Ataki al-Bazzār, *al-Baḥr al-Zakhār Musnad al-Bazzār*, (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1424 H./2003 M.), nomor indeks 3965.

[131] *Dabiq*, edisi III, Syawal 1435 H., 9.

muslimin. Ini sekaligus mengakhiri kejayaan Nasrani Romawi dan menandai kembalinya kejayaan khilafah.[132]

[132] *Dabiq*, edisi IV, Dzulhijjah 1435 H., 34-35.

BAB V
REKONSTRUKSI PEMAHAMAN HADIS KELOMPOK RADIKAL

Pada bab ini peneliti akan melakukan telaah mendalam dan analisis atas hadis-hadis yang dijadikan rujukan kelompok radikalis beserta pemahaman mereka, sebagaimana telah dipaparkan pada bab sebelumnya. Dengan mengkaji pada sejauh mana validitas sanad dan analisis matan serta relevansi hadis-hadis rujukan tersebut dengan konteks masa kini. Kemudian akan dilakukan rekonstruksi atas pemahaman mereka terhadap hadis-hadis tersebut, menggunakan teori ‘Ulūm al-Ḥadīth.

A. Rekonstruksi Hadis Seputar Khilafah dan *Ḥākimiyah*

Berdasarkan telaah atas konstruksi pemahaman hadis kelompok-kelompok radikal sebagaimana telah dideskripsikan pada bab sebelumnya, terkait tema khilafah dan *ḥākimiyah*, terdapat beberapa ketidaktepatan, jika ditimbang dengan menggunakan metode pemahaman oleh para ulama hadis.

Konstruksi pemahaman hadis oleh Qutb misalnya yang menyatakan larangan mengambil referensi dari luar Alquran dan sunnah atau pun mengadopsi sistem di luar Islam merupakan pemikiran yang tidak realistis dan bentuk penolakan terhadap ijtihad. Padahal wahyu telah berhenti dan problematika umat Islam terus bermunculan secara dinamis. Karena itu lah para ulama menambah dua sumber syariat (*maṣādir al-sharī’ah*), berupa ijmak dan qiyas.

Pemikiran yang tertutup, jumud dan rigid justru bertentangan dengan semangat wahyu berupa anjuran berfikir dan berkreasi yang disampaikan dalam banyak ayat Alquran, juga pesan hadis, semisal yang cukup masyhur:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ حَيْثُمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا[١٣٣].

> “Diriwayatkan dari Abu Hurairah dia berkata, “Rasulullah saw bersabda: “Sebuah hikmah adalah aset orang mukmin yang hilang, maka dimana saja ia menemukannya ia lebih berhak untuk mengambilnya.”

[133] Sunan al-Tirmizi nomor indeks 2687. Sunan Ibn Majah nomor indeks 4159.

Demikian juga konstruksi pemahaman khilafah NIIS yang bersumber dari pemahaman atas hadis tentang sebuah kepimpinan yang ada dalam setiap level dikorelasikan dengan tafsir QS. Al-Nur ayat 55 tentang janji Allah yang akan menyerahkan kepemimpinan kepada hamba yang saleh merupakan upaya *istidlāl* yang batil, karena sebuah nas yang umum (*'am*) tidak boleh ditempatkan pada sebuah fenomena yang terbatas (*khāṣ*) dan tertentu. Redaksi hadis dan ayat yang begitu umum, yang muncul lebih dari 1400 tahun yang lalu, tidak bisa serta merta dijadikan legitimasi untuk membenarkan suksesi kekhilafahan NIIS sebagai peristiwa yang khusus yang terjadi pada hari ini.

Sebagaimana juga Hizbut Tahrir yang berupaya membenarkan agenda politiknya dengan hadis yang memuat redaksi khilafah *'ala manhaj al-nubuwah*.[134] Telaah atas hadis ini menyimpulkan bahwa status hadis ini hasan, bukan termasuk hadis sahih. Sanadnya bermasalah karena terdapat seorang perawi yang bernama Habib bin Salim yang reputasinya dipermasalahkan oleh Imam Bukhari.

Hadis tersebut juga bermasalah secara matan karena redaksi "*thumma takūnu khilāfatan 'alā manhaj al-nubuwah*" diduga ditambahkan sendiri oleh Habib bin Salim secara politis untuk mendapat keuntungan dari Umar bin Abdul Aziz, itu tercermin dari pengakuannya. Selain itu jika dibandingkan dengan riwayat-riwayat lain, redaksi tambahan tersebut tidak ditemukan.[135]

Mengangkat seorang pemimpin (*naṣb al-imām*) atau menyelenggarakan sebuah pemerintahan memang sebuah kewajiban. Itu merupakan ijmak atau kesepakatan ulama.[136] Namun keharusan menganut sistem tertentu, termasuk khilafah, sungguh tidak ada ketentuannya. Maka ketika sudah berdiri sebuah pemerintahan baik itu kerajaan, republik, imarah, imamah, monarki atau sistem apa pun yang membawa pada kemaslahatan, maka kewajiban di atas telah gugur.[137]

Sementara perintah menegakkan khilafah secara khusus tidak ditemukan tuntunannya, baik dari Alquran maupun hadis. Sebagaimana ditegaskan oleh Grand Mufti Mesir, Ali Jum'ah, bahwa tidak ada satu pun ayat atau hadis yang memerintahkan menganut sistem khilafah. Sebaliknya terdapat ancaman dari banyak hadis bagi orang-orang yang membuat kerusakan, menciptakan konflik, dan menyulut perpecahan, yang potensi

---

[134] Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, halaman 1301, nomor indeks 18406.

[135] Lihat misalnya dalam: Sulaiman bin Ahmad al-Tabarani, *al-Mu'jam al-Kabīr*, juz 1, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007), 110.

[136] Wahbah al-Zuhaili, al-Fiqh al-Islami wa Adilatuhu, juz 6, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), 579.

[137] Abu al-Hasan Ali bin Muhammad al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyah*, (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), 15 dan 17.

dilakukan oleh para pengasong khilafah dalam perjuangan mendirikan khilafahnya.[138]

Fakta hari ini, hampir semua negara di dunia ini telah mempunyai pemerintahan, termasuk negara-negara mayoritas muslim. Karena itu wacana khilafah mestinya tidak diperlukan lagi.

Bahkan seandainya kelompok-kelompok radikal ini tetap memaksa mendirikan entitas politik berupa khilafah di atas teritorial negara yang sah dan konstitusional, maka mereka bisa dikategorikan sebagai bughat. Terdapat banyak ayat[139] dan hadis yang menganjurkan ketaatan kepada pemimpin dan larangan melakukan pemberontakan.[140]

Melanggar konstitusi atau melawan pemerintahan yang sah diancam keras oleh Nabi, dalam sabdanya, "Seseorang yang melihat sesuatu yang tidak disukai dari pemerintahnya, hendaknya ia bersabar, karena siapa yang memisahkan diri dari persatuan sebuah negara kemudian ia mati, maka mati dalam keadaan jahiliyah."[141] Dalam hadis ini, terminologi jahiliyah justru dialamatkan oleh Nabi kepada orang yang melawan negara, sangat kontradiksi dengan jahiliyah versi Sayyid Qutb.

Umar juga pernah mengatakan bahwa, seseorang yang mendeklarasikan kepemimpinan dirinya atau orang lain tanpa tanpa jalur konstutisional, maka tidak ada opsi lain kecuali memerangi atau menghadapinya dengan sikap yang tegas.[142]

---

[138] Dalam program TV bertajuk *Wallah A'lam* yang disiarkan oleh CBC sebagaimana dikutip oleh: http://www.mbc.net/ar/programs/yahdoth-fe-masr/articles/. Diakses pada 27 Mei 2020.

[139] Semisal QS al-Nisa ayat 59: "Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri (pemerintahan) di antara kalian…"

[140] Semisal "Dengar dan taatilah seorang pemimpin, meski ia adalah seorang *ḥabashi* yang kepalanya bagai dompol anggur." Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, nomor indeks 693.

[141] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, nomor indeks 6645. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, nomor indeks 3444. Hadis dimaksud adalah:

حدثنا مسدد حدثنا عبد الوارث عن الجعد عن أبي رجاء عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كره من أميره شيئا فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية.

"Musaddad bercerita kepada kami, 'Abd al-Wārith bercerita kepada kami, dari al-Ja'd, dari Abī Rajā', dari Ibn 'Abbās, dari Nabi SAW, beliau bersabda: Seseorang yang tidak menyukai suatu hal dari pemimpinnya, hendaknya ia bersabar, karena barang siapa yang melepaskan kesetiaan atas pemerintahnya, selangkah saja, kemudian ia mati, maka mati dalam keadaan jahiliyah."

[142] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, nomor indeks 6830.

Berdasarkan penelitiannya terhadap hadis-hadis yang berkaitan dengan pemerintahan, Jād al-Ḥaq sampai pada pernyataan bahwa Islam melarang pembangkangan atas pemerintahan yang muslim meskipun hanya mengamalkan syariat Islam berupa salat saja.[143]

Adapun soal narasi Qutb, 'Azzām, al-Nabhani dan NIIS, terkait keharusan menyatukan kekuatan politik umat Islam ke dalam satu entitas kekuasaan, maka sesungguhnya itu pemikiran yang utopis dan tidak realistis dengan kondisi negara bangsa yang ada pada saat ini.

Sejak ratusan tahun yang lalu bahkan para ulama sudah mewacanakan diperbolehkannya *ta'adud al-aimmah* atau terbagi-baginya kekuasaan penguasa muslim, sebagaimana disampaikan oleh al-Qurtubi.[144] Begitu juga dengan Ibn Taymiyah yang memperbolehkan masing-masing daerah muslim untuk mempunyai pemerintahan sebagaimana dulu Ali di Kufah dan Muawiyah di Damaskus.[145]

Terdistribusinya kekuasaan politik umat Islam bukan hanya sekedar wacana belaka, namun merupakan fakta sejarah sejak awal Islam. Pada abad ke-3 H misalnya, kekuasaan politik Islam sudah terbagi dalam tiga pusat pemerintahan, yaitu Dinasti Abbasiyah yang beribukota di Irak, Dinasti Umayyah yang beribukota di Spanyol (317-423 H), dan Dinasti Fatimiyah yang beribukota di Mesir (297-567 H) dan Maroko.[146]

Lebih jauh lagi, Nadirsyah Hosen bahkan menyatakan bahwa sejak masa Khulafā' al-Rāshidin dan Bani Umayyah, serta awal masa Bani Abbasiyah, umat Islam sudah mempunyai kepemimpinan yang beragam, dan itu terus terjadi hingga saat ini.[147] Dengan demikian tuntutan menyatukan kekuasaan umat Islam ke dalam satu entitas politik, disertasi ancaman teologis bagi yang tidak sepaham, merupakan langkah yang ahistoris. Ali bahkan tidak pernah menjatuhkan hukuman kepada sebagian umat Islam yang tidak mau mengakui kekhilafahannya.

Bahkan jika menilik pada fakta eksitensi Raja Najasyi di Habasyah atau Ethiopia yang berkuasa pada tahun 614-631, berbarengan dengan kekuasaan Nabi Muhammad saw di Madinah, maka sesungguhnya keragaman kekuasaan politik Islam itu sudah terjadi sejak awal sejarah.

---

[143] Jād al-Ḥaq, *Naqḍ al-Farīḍah al-Ghāibah*, (Kairo: t.p., 1414 H.), 32.

[144] Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 2008), 314.

[145] Taqiyudin bin Taymiyah, *Naqd Maratib al-Ijma'*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1998), 216.

[146] Hasan Ibrahim Hasan, *al-Nuzum al-Islamiyah*, (Kairo: Wizarah al-Maarif al-Umumiyah, 1953), 20-21.

[147] Nadirsyah Hosen, "Khilafah Islam, Fiktif!", dalam Komaruddin Hidayat (ed.), *Kontroversi Khilafah*, (Jakarta: Mizan, 2014), 156.

Pada intinya istilah khilafah pada masa awal Islam tidak lah sama dengan istilah khilafah yang dipakai oleh kelompok-kelompok radikal yang ada pada saat ini, yang bermakna kesatuan politik kekuasaan umat Islam. Karena pada masa pemerintahan Islam sudah terdistribusi pun, istilah yang digunakan masih khilafah. Pada abad ke-5 H misalnya, beberapa penguasa menyebut dirinya khalifah. Di Andalusia ada lima orang, masing-masing memproklamirkan dirinya khalifah, di Mesir dan Baghdad juga demikian, bahkan di kalangan Alawiyah dan Khawarij juga tidak tunggal. Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, bahwa di masa nanti akan terdapat khalifah-khalifah yang berbilangan. Demikian sebagaimana dikutip oleh al-Mubarakfuri (w. 2006).[148]

Imam Nawawi (w. 1277 M/676 H) juga menyampaikan bahwa khilafah dalam arti pemerintahan yang menguasai umat Islam di seluruh dunia, hanya akan bertahan selama tiga puluh tahun setelah Nabi Muhammad wafat. Pemerintahan yang lahir setelah itu hakikatnya adalah kerajaan. Hal itu sebagaimana beliau sampaikan dalam sebuah hadis.[149] Artinya jika sistem pemerintahan yang ada pada hari ini adalah *nation state* atau negara bangsa, maka itu sudah sesuai dengan sabda Nabi tersebut.[150]

Hitungan tiga puluh tahun sebagaimana disampaikan dalam hadis itu jika mengacu pada data yang disodorkan oleh Ali al-Dimasyqi adalah sebagai berikut, pemerintahan Abu Bakar dua tahun tiga bulan, Umar dua

---

[148] Muḥammad al-Mubarakfūrī, *Tuḥfat al-Aḥwāzi*, juz 6, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1999), 391. Dalam hadis lain terdapat tambahan, para sahabat bertanya pada Rasulullah, bagaimana mereka harus bersikap tatkala menemukan berbilangannya pihak yang mengaku khalifah. Rasulullah lalu menasehati sahabat agar setia dan memenuhi baiat yang pertama. Hadis ini merupakan perintah Rasulullah terhadap umat Islam dalam kondisi menemukan pihak yang memproklamirkan kekhilafaham untuk tetap taat dan setiap terhadap pemimpin mereka yang pertama. Lihat: Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, juz 3, 1273, nomor indeks 3268. Muslim, *Ṣaḥīh Muslim*, juz 6, 17, nomor indeks 4879.

[149] Abū Zakariya Yaḥyā al-Nawāwī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, juz 12, (Beirut: Dār al-Minhāj, 2002), 202. Rasulullah SAW bersabda: "Khilafah menguasai umatku selama tiga puluh tahun, setelah itu disusul kerajaan." Lihat: al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, juz 4, 503, nomor indeks 2226.

[150] Perspektif tentang formasi kepemimpinan dalam sejarah Islam amat beragam. Khadduri mengklasifikasi bentuk pemerintahan Islam dalam tahap negara kota (622-632), negara imperial (632-750), negara "universal" (750-900), desentralisasi (900-1500), fragmentasi (1500-1918), dan negara bangsa (1918-sekarang). Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations: Syaibani's Siyar*, (Baltimore: John Hopkins University Press, 1966), 20.

tahun enam bulan, Usman dua belas tahun, Ali empat tahun sembilan bulan dan ditutup oleh Hasan bin Ali selama enam bulan.[151]

B. Rekonstruksi Hadis Seputar Jihad dan Perang

Tema jihad menjadi sangat problematik dalam diskursus radikal terorisme. Dalam konsep kelompok radikal teror, jihad yang sejatinya bertujuan menjaga lestrinya kehidupan, menjadi 'ideologi kematian'. Hadis-hadis Nabi yang berbicara nilai dan keindahan jihad, berubah menjadi ajaran yang menyeramkan dan penuh kebengisan. Celakanya, itu sampai membuat sebagian mengidentikkan jihad dengan radikalisme dan terorisme.

Persepsi di atas tentu perlu direkonstruksi, hadis-hadis jihad dengan pemahaman oleh kelompok-kelompok radikal perlu ditinjau ulang, baik dari segi sanad maupun matan. Sehingga syariat jihad tidak bergeser dari tujuan dan substansi yang sebenarnya.

Sebagaimana diuraikan dalam bab sebelumnya, secara umum jihad dalam perspektif kelompok radikal bermakna dua, *pertama*, guna memerangi orang yang dianggap kafir di seluruh muka bumi, meskipun ia bukan kafir harbi. Juga memerangi orang muslim yang sudah dikafirkan terlebih dahulu oleh mereka. Dan yang golongan yang kedua ini sesungguhnya lebih banyak menjadi korban terorisme berbungkus jihad tersebut. The French Terror Victims Association (AFVT) pada November 2019 merilis penelitian yang menyebutkan bahwa 80% korban terorisme adalah muslim.[152]

Jihad jelas berbeda dan bertolak belakang dengan terorisme, baik secara pengertian, tujuan, target maupun hukum syariatnya. Quraish Shihab mengetengahkan perbedaan antara jihad dan teror.[153] Teror adalah agresi kepada mereka yang justru wajib dijamin dan dipelihara keamanannya. Teror bertujuan mengacaukan sendi kehidupan, harta benda, dan kehormatan manusia. Sedangkan jihad bertujuan untuk membela yang mempunyai hak, yang teraniaya, dan demi mewujudkan keadilan, dengan adab atau kriteria yang sudah diatur dan cara yang berprikemanusiaan.

Teror juga berbeda dengan jihad dalam hal seringnya menyasar tempat peribadatan dan atau mereka yang sedang beribadah. Sedang jihad adalah

---

[151] Ali bin Ali al-Dimasyqi, *Syarh al-Aqidah al-Tahawiyah*, juz 2, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1990), 722.

[152] https://www.aa.com.tr/en/europe/80-of-terror-victims-muslims-french-group/1652241 Diakses pada 16 Januari 2021.

[153] M. Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami*, (Jakarta: Lentera Hati, 2017), 194-195.

membela agama dan tempat-tempat suci, termasuk tempat yang disucikan oleh agama-agama selain Islam. Bahkan jihad disyariatkan adalah untuk menghindarkan keruntuhan tempat-tempat ibadah umat beragama, sebagaimana keterangan dalam QS. Al-Hajj ayat 40.

Jihad berbeda pula dengan teror dalam hal bertujuan membebaskan kaum yang lemah dari penganiayaan maupun penjajahan. Tidak sebagaimana teror yang sporadis dalam menyasar targetnya, asalkan berhasil melahirkan kekacauan dan ketakutan.

Dalam hal jihad dengan menggunakan senjata, diharuskan upaya agar tidak jatuh korban, baik harta maupun jiwa. Berbeda dengan teror yang mengharuskan adanya korban seperti dalam hal bom bunuh diri, bahkan acapkali membawa serta anak-anak di bawah umur pada saat pelaksanaannya, sehingga mengorbankan nyawa yang tidak berdosa, selain nyawa sasarannya yang juga tidak berdosa.

Pada intinya, terdapat perbedaan yang jauh antara jihad dan terorisme. Kata jihad disebut dalam Alquran sebanyak 41 kali, tidak ada satu pun di antaranya yang membenarkan aksi teror.[154]

Dalam hal pengertian, jihad berasal dari akar kata *jahd* atau *juhd* yang berarti kesungguhan, kemampuan maksimal, kegelisahan, kepayahan, penyakit, upaya yang sangat melelahkan, dan lain-lain. Muaranya pada kata kunci mencurahkan seluruh kemampuan dan menanggung pengorbanan. Dari akar kata tersebut lahir derivasi berupa kata jihad, ijtihad, dan mujahadah.[155]

Secara istilah, jihad berarti mengerahkan dan mencurahkan segala kemampuan untuk memperjuangkan nilai-nilai Islam demi menggapai rida Allah SWT.

Jihad menurut Raghib al-Asfihāni mempunyai tiga dimensi, yaitu upaya melawan musuh yang tampak, upaya melawan setan dan upaya melawan hawa nafsu.[156] Sementara Ibn al-Jauzi, saat menafsiri QS. Al-Hajj ayat 78, menukil pendapat yang lebih luas namun simpel tentang arti jihad yaitu, upaya melakukan segala ketaatan. Dan menurutnya itu adalah pendapat mayoritas ulama.[157]

---

[154] Quraish Shihab dkk., *Ensiklopedia Al-Quran: Kajian Kosa Kata*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 395-396. Mengenai diskursus akar kata jihad dapat dilihat dalam Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, juz 1, (Kairo: Dār al-Ma'arif, t.th.), 708.

[155] Lihat: Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi*, (Bandung: Mizan, 2006), 105.

[156] Raghib al-Husain bin Muhammad al-Asfihani, *Mufradat al-Quran fi Gharib al-Qur'an*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1412 H), 101.

[157] Ibnul Jauzi, *Zadul Masir*, jilid 3, (Beirut: Darul Fikr, 2005), 331.

Cukup banyak hadis yang menerangkan soal jihad. Imam al-Nawawi dalam kitab Riyad al-Salihin mencantum 67 hadis tentang keutamaan jihad. Di antaranya riwayat Abu Hurairah RA, bahwa suatu ketika Nabi ditanya oleh seseorang, "Wahai Rasulullah, amalan apa yang paling mulia?" Beliau menjawab, "Percaya kepada Allah dan Rasul-Nya", sahabat tadi bertanya lagi, "Kemudian apa?" Nabi menjawab, "Jihad di jalan Allah", penanya bertanya lagi, "Kemudian apa?", Rasulullah menjawab, "Haji mabrur."[158]

Pemaknaan jihad dalam hadis amat beragam dan tidak pernah monoton hanya berarti perjuangan fisik menggunakan senjata. Jihad dalam kebanyakan hadis justru berorientasi kepada makna berjihad dengan bakti pada kedua Orangtua, memerangi kebodohan, kemiskinan, dan berjuang mendapatkan haji mabrur, sebagaimana dapat dilihat dalam beberapa hadis berikut ini:

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا حبيب بن أبي ثابت قال سمعت أبا العباس الشاعر وكان لا يتهم في حديثه قال سمعت عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما يقول جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنه في الجهاد فقال أحي والداك قال نعم قال ففيهما فجاهد.[١٥٩]

> "Abd Allāh ibn 'Amr RA berkata bahwa, seorang laki-laki datang kepada Nabi SAW, ia sengaja meminta izin untuk berjihad, maka Nabi berkata: Apakah kamu mempunyai Orangtua?, laki-laki itu menjawab: ya, lalu Nabi berkata: Maka kepada keduanya kamu berjihad. Abu 'Īsā menyatakan bahwa hadis ini adalah hasan sahih.

Sementara hadis yang lain:

حدثنا القاسم بن دينار الكوفي حدثنا عبد الرحمن بن مصعب أبو يزيد حدثنا إسرائيل عن محمد بن جحادة عن عطية عن أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر.

> "Diriwayatkan dari Abī Sa'īd al-Khuḍrī, bahwa Nabi SAW pernah berkata: Sesungguhnya dari semua jenis jihad, yang paling agung adalah menyampaikan keadilan di depan penguasa yang zalim."[160]

---

[158] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari,* jilid 1, no. 26.

[159] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, bab *al-Jihād bi Izn al-Abawain*, juz 10, 188, nomor indeks 2782.

[160] Abī 'Isa al-Turmuzi, *Sunan al-Turmuzi*, juz 8, 345, nomor indeks 2174.

Bahkan menjauhkan diri dari kemaksiatan pun menurut hadis adalah bagi daripada jihad:

"Dari Abī Saʿīd al-Khudrī berkata: Rasulullah SAW pernah ditanya tentang seseorang yang paling utama, Nabi menjawab: Yaitu laki-laki yang berjihad di jalan Allah, lalu sahabat bertanya, lalu siapa lagi, kemudian Nabi menjawab: orang mukmin (yang berjalan di bukit) bertakwa kepada Tuhannya dan menyuruh manusia meninggalkan kejahatan."

Dan yang cukup masyhur menjadi bagian dari jihad menurut hadis Nabi adalah haji yang mabrur:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ ، حَدَّثَنَا خَالِدٌ ، أَخْبَرَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي عَمْرَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ بِنْتِ طَلْحَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ، أَنَّهَا قَالَتْ : " يَا رَسُولَ اللَّهِ ، نَرَى الْجِهَادَ أَفْضَلَ الْعَمَلِ ، أَفَلَا نُجَاهِدُ ؟ ، قَالَ : لَا ، لَكِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ حَجٌّ مَبْرُورٌ ".[١٦١]

> "Diriwayatkan dari ʻAishah Um al-Mukminīn RA, ia berkata kepada Rasulullah: Ya Rasulullah, kami melihat bahwa jihad adalah amal yang paling utama, padahal kami tidak dapat berjihad. Nabi lalu menjawab: Tidak demikian, jihad yang paling utama adalah melakukan haji mabrur."

Selain mempunyai spekturm yang luas, jihad juga mempunyai keutamaan yang besar. Ibn Masud pernah bertanya kepada Nabi SAW, "Wahai Rasulullah, pekerjaan apa yang paling dicintai Allah?", Rasulullah menjawab, "Salat tepat waktu", "Kemudian apa?" timpal Ibn Mas'ud, "Berbakti pada kedua Orangtua", "Kemudian apa?", Nabi menjawab, "Jihad di jalan Allah."[162]

Dari kedua hadis tersebut dan yang semisalnya diketahui jihad memiliki keutamaan yang besar. Nabi menempatkannya setelah iman kepada Allah. Jihad disandingkan keutamaannya dengan salat tepat waktu dan berbakti kepada Orangtua.

Dalam sejarahnya, perintah jihad sudah turun sejak Nabi masih di Mekah dan belum hijrah ke Madinah. Meskipun belum ada perang fisik pada saat itu. Ini sekaligus menunjukkan bahwa jihad tidak hanya diartikan perang. Ayat tentang jihad yang turun sebelum hijrah misalnya adalah:

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ.

> "Dan sesungguhnya Tuhanmu (pelindung) bagi orang-orang yang berhijrah sesudah ditimpa cobaan, kemudian mereka berjihad dan

---

[161] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, nomor indeks 1429.

[162] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari,* jilid 2, no. ٥٢٧.

sabar; sesungguhnya Tuhanmu sesudah itu benar-benar Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. Al-Nahl [16]: 110)

Ikrimah, Ibn Zubair, dan Hasan Basri, serta mayoritas ahli tafsir menyepakati bahwa ayat tersebut adalah Makkiyah. Jihad dalam ayat tersebut bermakna berdakwah dengan santun, memperkenalkan Alquran dan menyampaikan isinya kepada orang-orang yang belum beriman, mengajak masyarakat untuk memeluk Islam tanpa merasa takut dengan resiko yang mungkin menimpa, dan bersikap tabah menghadapi segala macam siksaan dan caci maki sebagaimana yang pernah dialami Nabi SAW saat diusir dan dilempari batu oleh penduduk Taif.[163]

Memang salah satu bentuk jihad adalah perang fisik dalam rangka mempertahankan diri. Namun pada dasarnya Islam membenci dan menganggap buruk sebuah peperangan. Alquran juga mengakui bahwa peperangan sejatinya adalah sesuatu yang dibenci oleh seorang muslim. Allah berfirman:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.

"Diwajibkan atas kalian berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kalian benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui. (QS. Al-Baqarah [2]: 216)

Demikian juga Nabi yang sesungguhnya tidak menyukai peperangan. Beliau melarang umat Islam untuk berharap terjadinya peperangan. Beliau bahkan memerintahkan untuk berdoa agar dianugerahi nikmat berupa perdamaian. Terlihat dalam sabdanya:

يأيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية فإذا لقيتموهم فاصبروا.

"Wahai manusia, jangan kalian berharap untuk bertemu musuh, mintalah keselamatan kepada Allah. Tetapi jika kalian bertemu dengan mereka, maka bersikap terguhlah."[164]

Adapun mengenai hadis Ibn Umar yang redaksinya sebagai berikut:

---

[163] Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *al-Jihad fi al-Islam*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1993), 19.

[164] Abud Dawud al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, jilid 3, 42.

أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا ذلك ، عصموا مني دماءهم وأموالهم ، إلا بحق الإسلام ، وحسابهم على الله تعالى[١٦٥] .

> "Saya diperintahkan untuk memerangi (membalas serangan) manusia sampai mereka bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, melaksanakan salat, dan menunaikan zakat. Jika mereka telah melakukannya, barulah mereka terjaga jiwa dan hartanya, kecuali atas hak Islam. Dan hisab mereka diserahkan pada Allah SWT."

Terkait hadis tersebut, tidak bisa dijadikan dasar untuk memerangi semua orang dalam rangka memaksanya untuk masuk Islam, dengan penjelasan sebagai berikut, *pertama*, kata manusia (*al-nās*) dalam bahasa Arab bisa bermakna sebagian manusia bukan semuanya, baik sedikit maupun banyak, bahkan terkadang yang dimaksud adalah satu orang saja, contohnya banyak di dalam Alquran, semisal dalam QS. Al-Hajj ayat 27 yang dimaksud adalah manusia yang muslim saja, dalam QS. Ali Imron ayat 46 yang dimaksud adalah orang yang bicara dengan Maryam tentang anaknya, dalam QS. Yusuf ayat 46 yang dimaksud adalah Raja Mesir dan utusannya, dalam QS. Ali Imron ayat 173 yang dimaksud adalah Nu'aim bin Mas'ud, dan dalam QS al-Nisa ayat 54 yang dimaksud adalah Nabi Muhammad SAW.

Begitu juga dengan kata 'manusia' pada hadis tersebut yang dikehendaki sebagian manusia tertentu, yaitu orang musyrik yang memerangi umat Islam. Ini sebagaimana diterangkan oleh Ibn al-Arabi al-Maliki[166], yang diperkuat oleh Ibn Taymiyah dengan menyitir QS. Al-Baqarah ayat 190.[167]

Pemahaman Ibn al-Arabi dan Ibn Taymiyah atas hadis Ibn Umar di atas sesuai dengan metode *al-jam'u* atau mengakomodir semua nas yang ada terkait tema tersebut, baik yang dari Alquran maupun hadis.

Pengerucutan kata manusia pada orang-orang musyrik dan bukan pada kategori kekafiran yang lain semisal *ahl al-kitāb*, di antaranya mengacu pada *asbāb al-wurūd* atau konteks munculnya suatu hadis. Hadis di atas muncul berkaitan dengan orang-orang musyrik Arab yang saat itu memerangi dakwah Nabi. Mereka menentang dakwah Nabi sejak beliau

---

[165] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, jilid 3, 42.

[166] Abu Bakar bin al-Arabi al-Maliki, *Ahkam al-Quran*, jlilid 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2003), 456.

[167] Taqiyudin Ibn Taymiyah, *Majmu' al-Fatawa*, jilid 28, (Madinah, Mujamma' al-Malik Fahd, 2004), 355.

mengajak masyarakat untuk menyembah Allah dan tidak menyekutukannya. Orang-orang musyrik ini juga menyiksa sebagian orang yang sudah beriman. Ditambah mereka juga melanggar perjanjian damai yang telah disepakati. Jadi ketika hadis itu diucapkan oleh Nabi, konteksnya adalah menyasar orang-orang musyrik yang mengambil sikap permusuhan yang terjadi pada masa itu, bukan orang musyrik secara keseluruhan.

Rekonstruksi pemahaman hadis yang demikian sejalan dengan hadis Anas bin Malik yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Nasai yang menggunakan redaksi, "Saya diperintahkan untuk memerangi (membalas serangan) orang-orang musyrik, sampai mereka bersaksi tiada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan Allah, dst."[168] Sehingga al-Asqalani mengatakan, "Maka yang dimaksud dengan kalimat *al-nās* (manusia) adalah orang-orang musyrik yang bukan *ahl al-kitab*.[169]

Kedua, soal diksi hadis yaitu berupa *uqātil*, dan bukan *aqtul*, berasal dari *muqatalah* yang mengikuti wazan *mufā'alah*, yang dalam bahasa Arab mempunyai fungsi *musyārakah* (keterlibatan dua belah pihak). Menunjukkan bahwa diperbolehakannya umat Islam memerangi orang musyrik adalah ketika diserang oleh pihak lain terlebih dahulu.

Memaknai hadis Ibn Umar di atas sebagai anjuran memerangi semua manusia yang tidak mau beriman jelas bertentangan dengan teks-teks Alquran yang justru memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih dan memilah agama yang diyakininya benar. Semisal dalam QS. Al-Kahfi ayat 29 Allah SWT berfirman:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ .

"Katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka siapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir." (QS. Al-Kahfi [18]: 29)

Dalam ayat yang lain Allah juga berfirman:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ .

"Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang ada di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak)

[168] Musnad Abu Dawud nomor indeks 2642 dan Sunan al-Nasai nomor indeks 2966.

[169] Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, jilid 1, 77.

memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?" (QS. Yunus [10]: 99)

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ.

"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam)." (QS. Al-Baqarah [2]: 256)

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ.

"Bagimu agamamu, dan bagiku agamaku." (QS. Al-Kafirun [109]: 6)

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ.

"Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya kamu hanyalah orang yang memberi peringatan. Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka." (QS. Al-Ghasyiyah [88]: 21-22)

Firman-firman Allah swt tersebut dalam Alquran, menunjukkan bahwa Islam tidak mengajarkan berperang untuk memaksa seseorang agar memeluk agama tertentu. Baik iman maupun kafir adalah sebuah kebebasan dan pilihan yang mengandung konsekuensi, karena itu tidak mungkin dipaksakan.

Jika mengacu pada sirah nabawiyah atau sejarah hidup Nabi, juga dapat dilihat bahwa Nabi tidak pernah memaksa seseorang untuk memeluk agama tertentu. Nabi bahkan dikelilingi orang-orang terdekatnya yang tidak beriman, semisal paman beliau Abu Thalib, pelayan beliau Abdul Quddus, penunjuk jalan beliau hijrah Abdullah bin Uraiqit, dan seterusnya. Bahkan sampai wafat, beliau masih tersangkut hubungan gadai dengan seorang Yahudi. Jadi tidak ditemukan suatu peristiwa yang menunjukkan bahwa beliau memerangi kelompok tertentu dan atau membunuh orang tertentu karena kemusyrikan atau kekafirannya.

Beliau bahkan dikenal sebagai sosok figur yang sangat baik dalam memperlakukan lawan-lawannya. Terlihat misalnya dalam sebuah fragmen sejarah yang masyhur tentang seorang tawanan perang bernama Thumamah bin Uthal sebagaimana diceritakan dalam berbagai kitab hadis, termasuk Sahih al-Bukhari.[170]

[170] Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, juz 7, 688.

Alkisah, saat Nabi SAW mulai berdakwah secara terang-terangan, salah satu cara yang beliau tempuh adalah dengan mengirimkan surat kepada para pemimpin-pemimpin Arab, yang berisi ajakan untuk memeluk Islam. Tentu respon yang didapat bermacam-macam, sebagian ada yang menerima dengan baik, namun tidak sedikit pula yang menolak, bahkan sampai ada yang bermaksud menyerang Rasulullah. Salah satu yang menolak ajakan Rasulullah adalah Thumamah bin Uthal. Thumamah bin Uthal adalah salah satu bangsawan di kota Makkah dari Bani Hanifah dan menjadi Raja di Yamamah yang sangat disegani dan perintahnya dipatuhi oleh rakyatnya. Ketika Thumamah mendapat surat dari Rasulullah, ia tidak terima. Karena merasa terhina, Thumamah bin Uthal pun berniat untuk memerangi Rasulullah dan para sahabat. Namun, niat jahat Thumamah bin Uthal ini berhasil dicegah oleh pamannya sehingga gagal menyerang Rasulullah.

Suatu ketika, saat Thumamah bin Uthal hendak menunaikan ibadah ke Ka'bah, yang sudah menjadi tradisi pada masa jahiliyah, pada saat itu dengan menyembah berhala. Dalam perjalanan dari Yamamah menuju ke Makkah, Thumamah bin Uthal sudah berencana untuk melaksanakan Thawaf dan berkurban untuk berhalanya. Namun, di tengah-tengah perjalanan tepat di perbatasan kota Madinah, ia ditahan oleh pasukan sahabat yang saat itu sedang berpatroli. Ia pun ditahan dan diikat di salah satu tiang Masjid Nabawi, sampai Rasulullah datang untuk memutuskan nasibnya. Rasulullah sangat mengenali Thumamah, dan berpesan kepada penjaganya, "Apa kalian tahu siapa dia? Dia adalah Thumamah bin Uthal al-Hanafi, maka tawanlah ia dengan sangat baik". Rasulullah pun memerintahkan penjaganya untuk memberikan jamuan bagi Thumamah bin Uthal berupa makanan yang sangat lezat.

Menariknya Rasulullah memperlakukan Thumamah bin Uthal dengan sangat baik layaknya seorang tamu bukan sebagai tawanan. Kemudian Rasulullah pun bertanya kepada Thumamah "Apa yang kau miliki wahai Thumamah?" Thumamah menjawab, "Aku memiliki kebaikan wahai Muhammad, jika kamu membunuhku maka kamu membunuh seseorang yang akan dituntut darahnya, jika kamu memperlakukanku dengan baik maka kamu akan menemukan orang yang tahu cara berterimakasih, dan jika kamu menginginkan harta, katakanlah apa yang kamu minta". Rasulullah bertanya demikian sebanyak tiga kali dalam tiga hari, dan dijawab oleh Thumamah dengan jawaban yang sama.

Rasulullah akhirnya memerintahkan untuk melepas Thumamah. Sungguh luar biasa, Thumamah kemudian pergi menuju pepohonan kurma yang terdapat mata air untuk mandi dan kembali memasuki masjid dengan mengucapkan, "Saya bersaksi tiada Tuhan selain Allah, dan sesungguhnya Muhammad adalah utusan Allah", ia melanjutkan, "Wahai Muhammad, demi Allah, sebelumnya tidak ada wajah yang saya benci di atas muka bumi ini dibanding wajahmu, tapi sekarang wajahmu adalah wajah yang paling kucintai. Demi Allah, sebelumnya tidak ada agama yang paling saya benci dibanding agamamu, tetapi sekarang agamamu menjadi agama yang paling saya cintai. Demi Allah, sebelumnya tidak ada negara yang lebih saya benci dibanding negaramu, tapi sekarang negaramu adalah negara yang paling saya cintai. Begini, pasukanmu menahanku dalam keadaan saya berniat umroh, saya mesti bagaimana?", Rasulullah SAW pun memberi kabar gembira dan memerintahkannya untuk berangkat umroh.

Ketika tiba di Makkah, ada seorang yang berkata kepadanya, "Kamu sudah keluar dari agama", ia menjawab, "Tidak, tetapi saya masuk Islam bersama Muhammad utusan Allah SAW. Dan demi Allah, mulai saat ini kalian tidak akan mendapatkan satu bulir gandum pun dari Yamamah, kecuali atas izin Nabi SAW."

Kisah Thumamah ini merupakan pengejawantahan hadis Ibn Umar di atas dalam sebuah praktek yang nyata, dimana perintah memerangi orang musyrik adalah ketika mereka menyerang terlebih dahulu. Kalau orang musyrik boleh diperangi semata-mata karena kemusyrikannya, tentu lah Thumamah sudah dibunuh saat pertama kali tertangkap. Dan masih banyak kisah-kisah sejenis yang menunjukkan bagaimana humanisnya Rasulullah dalam memperlakukan tawanan-tawanannya, begitu pun dengan orang-orang yang dulu memusuhinya seperti pada saat penaklukan Kota Makkah, di mana Rasulullah memberikan maaf kepada masyarakat yang dulu menyakitinya.

Bahwa jihad fisik dalam Islam itu disyariatkan dalam rangka mempertahankan diri dan membela yang terjajah dan terzalimi (*dar' al-hirabah*)[171], juga didasarkan pada sejumlah ayat, di antaranya:

[171] Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *al-Jihad fi al-Islam*, 94.
Wahbah al-Zuhaili, *Athar al-Harb fi al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1998), 106.

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ.

"Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas." (QS. Al-Baqarah [2]: 190)

Ayat tersebut dengan jelas menegaskan bahwa perang dilakukan tatkala ada penyerangan atau agresi musuh terlebih dahulu, sebagai bentuk pertahanan atau pembalasan. Jika tidak ada faktor tersebut, maka berarti tidak ada pula perintah berperangnya.

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ.

"Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka." (QS. Al-Hajj [22]: 39)

Di dalam QS. Al-Hajj ayat 39 ini secara eksplisit disampaikan bahwa alasan diizinkan (bukan diperintahkan) perang adalah karena kezaliman orang-orang kafir kepada umat Islam, bukan karena faktor kekufuran mereka. Dengan demikian jika tidak ada perbuatan kezaliman, maka tidak ada alasan untuk memerangi mereka.

أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ أَتَخْشَوْنَهُمْ ۚ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

"Mengapakah kalian tidak memerangi orang-orang yang merusak sumpah (janjinya), padahal mereka telah keras kemauannya untuk mengusir Rasul dan merekalah yang pertama mulai memerangi kalian? Mengapakah kalian takut kepada mereka padahal Allah-lah yang berhak untuk kalian takuti, jika kalian benar-benar orang yang beriman." (QS. Al-Taubah [9]: 13)

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ

الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ .

> "Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sungguh Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim. (QS. Al-Mumtahanah [60]: 8-9)

Ayat ini merupakan yang paling tegas menyatakan bahwa permusuhan dan peperangan hanya diizinkan dalam dua kondisi, yaitu ketika terdapat pihak yang memerangi umat Islam atas dasar agama dan ketika ada yang mengusir atau melakukan penjajahan terhadap tanah air.

Pada poin diperbolehkannya perang karena terdapat pihak yang memerangi umat Islam atas dasar agama, al-Maraghi memberikan tambahan kesimpulan bahwa pengganggu jaminan kebebasan beragama haruslah diperangi.[172]

Dalam hal memperjuangkan kebebasan beragama, Nabi pernah mengirimkan pasukan ke Syam untuk memerangi Raja Romawi Heraklius yang menginstruksikan pasukannya untuk membunuh seluruh penduduk Syam yang hendak memeluk Islam.[173]

Dan dalam konteks dunia kita hari ini, di mana kebanyakan negara di dunia ini, untuk tidak mengatakan keseluruhannya, sudah mengatur dan memberikan hak-hak kebebasan beragama dan kebebasan berdakwah, maka perang atas nama perjuangan membela iman sudah tidak relevan lagi.[174]

Adapun perang dengan motivasi atau pun faktor-faktor yang lain, bukan *fī sabilillāh*, seperti ekspansi/penjajahan, perebutan kekuasaan, balas

---

[172] Ahmad bin Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid 2, (Mesir: Syarikah Mustafa al-Baba, 1996), 90.

[173] Muhammad Abu Zahrah, *al-Alaqah al-Dualiyah fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1995), 53.

[174] Adnan al-Afyouni, *al-Alaqah Bayna al-Din wa al-Watan*, 174.

dendam, eksploitasi sumber daya alam, dan motif-motif lainnya, maka sebagaimana ditegaskan oleh Ibn Khaldun, itu tidak bisa disebut sebagai jihad.[175]

Pernyataan sejumlah ayat di atas, terkait jihad sebagai upaya defensif atas serangan musuh, diperkuat oleh praktik lapangan Nabi SAW tatkala memberi komando sebagai panglima tertinggi pasukan muslim:

حدثنا وكيع قال ثنا سفيان عن أبي الزناد عن المرقع بن عبد الله بن صيفي عن حنظلة الكاتب قال : غزونا مع النبي صلى الله عليه وسلم فمررنا بامرأة مقتولة ، وقد اجتمع عليها الناس ، قال فأفرجوا له فقال : ما كانت هذه تقاتل فيمن يقاتل ، ثم قال لرجل : انطلق إلى خالد بن الوليد فقل له : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرك يقول : لا تقتلن ذرية ولا عسيفا [176].

"Waki' bercerita kepada saya, ia berkata, Sufyan bercerita kepada saya, dari Abi al-Zinad, dari Marqa' bin Abdullah bin Sayfi, dari Handzalah al-Katib, ia berkata: "Suatu kali saya berperang bersama Nabi SAW, kemudian kami menjumpai seorang perempuan yang terbunuh, yang tengah dikerubungi oleh massa, kemudian mereka memberi jalan kepada Nabi, beliau berkata: "Perempuan tidak ikut menyerang, mengapa ia dibunuh?!", kemudian beliau berkata kepada seorang lelaki, "Temui Khalid bin Walid, katakan kepadanya, sesungguhnya Rasulullah SAW memerintahkan agar jangan sekali-kali membunuh wanita dan budak."

حدثنا محمد بن بشار حدثنا عبد الرحمن بن مهدي حدثنا سفيان عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بعث أميرا على جيش أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا فقال اغزوا بسم الله وفي سبيل الله قاتلوا من كفر اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا[177] .

---

[175] Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, jilid 1, (Damaskus: Dar Ya'rib, t.t.), 367.

[176] Ibn Abi Syaibah, *al-Musannaf*, jilid 7, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 654. Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, jilid 2, 948.

[177] Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz 5, 139, nomor indeks 1731 dan 4619. Al-Turmuzi, *Sunan al-Turmuzi,* nomor indeks 1408. al-Shawkānī, *Nail al-Auṭār*, juz 7, nomor indeks 3191.

"Diriwayatkan dari Sulaimān ibn Buraidah, dari ayahnya, ia berkata, Rasulullah SAW ketika mengirim pasukan perang, ia berwasiat baik kepada diri beliau sendiri dan orang-orang yang bersamanya untuk senantiasa bertakwa kepada Allah, beliau berkata, "Berperanglah dengan menyebut nama Allah, karena Allah, perangilah orang-orang yang kafir, jangan berbuat curang, jangan mengambil ganimah sebelum pembagian, jangan memutilasi (melakukan penyiksaan), dan jangan membunuh orang jompo."

حدثنا هشيم عن حصين قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يوم فتح مكة :ألا لا يقتل مدبر ولا يجهز على جريح ، ومن أغلق بابه فهو آمن.[١٧٨]

"Hushaim ibn Ḥaṣīn bercerita kepada kami, ia berkata, Rasulullah SAW bersabda, pada saat penaklukan kota Makkah, "Ingatlah, seseorang yang berpaling menyerah tidak boleh dibunuh, tidak pula orang yang terluka. Barang siapa yang menutup pintu rumahnya, maka dia dalam status aman."

حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا يحي بن آدم وعبيد الله بن موسى عن حسن بن صالح عن خالد بن الفزر حدثني أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا ولا صغيرا ولا امرأة ولا تغلوا وضموا غنائمكم وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين[١٧٩] .

"Usman bin Abi Syaibah bercerita kepada saya, Yahya bin Adam dan Ubaidullah bin Musa bercerita kepada saya, dari Hasan bin Saleh dari Khalid al-Fazar, Anas bin Malik bercerita kepada saya, bahwa Rasulullah SAW bersabda, "Berangkatlah dengan nama Allah, karena Allah, demi mengikuti agama Rasulullah. Janganlah kalian membunuh Orangtua yang tidak berdaya, anak kecil, dan perempuan. Janganlah bersikap ekstrim. Berlaku baik dan bijaklah, sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat baik."

---

[178] Ibn Abi Shaibah, *Muṣanaf Ibn Abi Shaibah,* juz 6, (Kairo: al-Rushd, 1425 H./2004 M.), 498.

[179] Azim Abadi, *'Awn al-Ma'bud*, jilid 7, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 220. Al-Baihaqi, *Sunan al-Kubra*, jilid 9, 153.

Di dalam hadis tersebut secara jelas Nabi melarang serangan terhadap Orang yang sudah tua, perempuan, anak kecil dan budak. Mengapa? Karena galib-nya pada masa itu, mereka tidak terlibat dalam penyerangan. Andai perang murni karena faktor kekafiran, tentu mereka juga termasuk dalam target yang diperangi.

Dari hadis-hadis tersebut diketahui pula betapa tingginya etika Islam, bahkan dalam sebuah peperangan pun, ada aturan-aturan yang harus dipegang dan dipatuhi. Beberapa etika tersebut di antaranya adalah tidak boleh menyerang orang sipil yang tidak terlibat dalam perang dan orang yang dalam pengobatan, tidak boleh memutilasi maupun membawa potongan tubuh musuh, dilarang merusak lingkungan semisal membakar pohon kecuali ada suatu alasan, dilarang membunuh hewan, menyerang tokoh agama, juga dilarang berperang di bulan-bulan haram (*asyhur al-hurum*).[180]

Pesan Nabi terkait aturan perang di atas juga diteruskan oleh para khalifahnya, seperti Abu Bakar yang menyampaikannya pada saat apel tentara kaum muslimin sebelum berangkat perang menuju tanah Syam[181], oleh Ali pada saat perang Jamal, dan lain sebagainya.[182] Begitu juga dengan para sahabat yang lain.

Sayangnya pondasi etika perang Nabi ini telah dilanggar jauh oleh kelompok radikal yang ironinya mengaku berjuang untuk sunnah Nabi. Tradisi pembantaian misalnya tentu amat jauh dari teladan Nabi yang memaafkan pada saat penaklukan kota Mekah.[183]

Demikian juga dengan membunuh mereka yang tidak terlibat dalam perang seperti relawan kemanusiaan dan reporter. Mereka dibunuh hanya karena berkewarganegaraan tertentu.

Bukan hanya soal target serangan, dalam hal cara serangan juga kelompok radikal ini sudah sangat jauh dari norma yang ditanamkan oleh

---

[180] M. Hamdan Basyar, *Etika Perang dalam Islam dan Teori Just War War Ethics in Islam and Just War Theory*, Jurnal Penelitian Politik LIPI, vol. 17, nomor 1, Juni 2020, 24-25.

[181] Al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, juz 9, 90. Abū Bakar Ahmad ibn ‘Ali Al-Marwazi, *Musnad Abī Bakr*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2010), 21.

[182] Terkait aturan jihad dalam bentuk perang dapat dilihat selengkapnya dalam: Amanullah Halim (penyadur), *Buku Putih Kaum Jihadis*, (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 290-308.

[183] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, nomor indeks 4332. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, nomor indeks 2405.

Nabi. Misalnya dengan membakar[184], memutilasi, mengubur hidup-hidup dan seterusnya, yang itu semua jelas bertentangan dengan wasiat Nabi.[185]

Mereka bahkan mengeksploitasi kekerasan mereka sebagai bagian dari perang psikologi, dengan mempublikasikan pembantaian massal dan seterusnya ke media publik. Padahal menyembelih hewan saja ada aturannya dalam Islam[186], bagaimana dengan manusia.[187]

Atas kekerasan-kekerasan yang mereka pertontonkan ini mereka berupaya membenarkan dengan mengutip sejumlah hadis, di antaranya adalah pernah suatu kali 'Abdullah ibn Mas'ūd pulang dari perang badar membawa kepala 'Amr ibn Hishām Abū Jahal dan Rasulullah tidak mengingkarinya. Hadis ini adalah hadis yang sangat daif[188], yang tentu saja tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*.

---

[184] Dalam melaksanakan kisas pun Nabi melarang menghukum mati dengan cara membakar, beliau bersabda: "Tidak diperbolehkan mebunuh (suatu makhluk hidup) dengan api, kecuali Tuhan yang menguasai api (neraka)." Dalam hadis lain diriwayatkan bahwa Ali pernah bermaksud membakar kaum yang murtad. Ketika berita itu didengar oleh Ibn 'Abbās, ia berkata, "Aku tidak akan membakar orang-orang yang murtad, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda, jangan sekali-kali kamu mengazab dengan azab Allah SWT." Lihat: Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, juz 11, 428.

Redaksi lengkap hadis tersebut adalah sebagai berikut:

حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل حدثنا إسمعيل بن إبراهيم أخبرنا أيوب عن عكرمة أن عليا عليه السلام أحرق ناسا ارتدوا عن الإسلام فبلغ ذلك ابن عباس فقال لم أكن لأحرقهم بالنار إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تعذبوا بعذاب الله وكنت قاتلهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من بدل دينه فاقتلوه فبلغ ذلك عليا عليه السلام فقال ويح ابن عباس.

Atas dasar hadis ini pula sebagian ulama berpendat bahwa tindakan murtad yang tidak mengandung unsur politik atau subversif tidak bisa dianggap pidana (*ḥudūd*).

[185] Dalam sebuah hadis sahih riwayat Muslim, Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya Allah telah meletakkan kebaikan pada setiap hal, jika kalian membunuh sesuatu, maka lakukanlah dengan cara yang baik."

[186] Al-Hakim, nomor indeks 7570. Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, nomor indeks 8608. Al-Bayhaqi, nomor indeks 1941.

[187] Dalam hadis lain riwayat Imam Muslim dinyatakan, Rasulullah SAW bersabda: "Barang siapa mengacungkan senjata tajam kepada saudaranya (muslim) maka malaikat akan melaknatnya hingga ia berhenti."

[188] Seluruh riwayat yang menyatakan bahwa dihaturkan kepada Rasulullah sebagian kepala musuhnya, seperti kepala Ka'b ibn al-Ashrāf, al-Aswad al-'Unsi, Rifā'ah ibn Qays, dan Abī Jahal oleh Ibn Mas'ūd pada perang badar, adalah daif. Tidak ada satu pun riwayat yang dapat dipercaya, yang ada hanyalah pembunuhan saja. Lihat: Abū Dāwud al-Sijistānī, *al-Marāsīl ma'a al-Asānīd*, (Damaskus: Dār

Begitu pula hadis yang menyatakan bahwa Nabi diutus dengan pedang menjelang hari kiamat. Setelah diteliti oleh Ahmad Karīmah, seorang dosen Universitas al-Azhar, ia menemukan bahwa semua jalur hadis tersebut adalah mengandung cacat (*'illat*). Ibn Thauban yang merupakan salah seorang perawinya mempunyai masalah dalam kredibilitasnya, sehingga Imam Ahmad bin Hanbal menyebut bahwa hadis-hadis riwayatnya adalah munkar.[189]

Terhadap pihak yang mengatakan bahwa jihad dalam Islam bersifat ekspansif (*hujum/talab*), al-Sarkhasi mengutip Imam Sufyan al-Tsauri yang mengatakan bahwa, berperang melawan orang-orang musyrik bukan merupakan suatu kewajiban, kecuali jika mereka memulai menyerang, maka wajib memerangi mereka dalam rangka membela diri (defensif/*difa'i*), berdasarkan firman Allah dalam QS. al-Baqarah ayat 191, "Jika mereka memerangi kalian, maka perangilah mereka."[190] Ibn Taymiyah juga menyampaikan bahwa dalam sejarah peperangan Nabi, tidak pernah Nabi memulai peperangan terlebih dahulu, yang ada adalah saat Nabi mempertahankan diri dari serangan atau ancaman musuh.

Seseorang yang membaca dan mengkaji secara mendalam sejarah perang yang pernah dilakukan oleh Nabi, pasti akan sampai pada kesimpulan bahwa beliau melakukan perang karena mempertahankan diri dari serangan yang dilakukan lebih dulu oleh pihak lawan, dan tidak pernah

---

al-Qalam, 1406 H./1986 M.), 328. Sa'īd ibn Manṣūr, *Sunan Sa'īd ibn Manṣūr,* (Saudi: Dār al-Ṣumai'ī, 1414 H.), nomor indeks 2651.

Namun sebuah riwayat menyatakan, pernah ada seorang sahabat yang menyembelih musuhnya dan menghaturkan kepalanya kepada Abū Bakar dan spontan Abū Bakar marah dan mengingkarinya. Lihat: al-Nasā'i, *al-Sunan al-Kubrā*, nomor indeks 8620. Al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, juz 9, 132.

[189]http://www.alarabiya.net/ar/arab-and-world/2015/02/16/%D8%A3%D8%B2%D9%87%D8%B1%D9%8A%D9%88%D9%86-%D8%B1%D8%AF%D8%A7-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%AF%D8%A7%D8%B9%D8%B4-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D9%88%D9%84-%D9%84%D9%85-%D9%8A%D8%A8%D8%B9%D8%AB-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D9%81.html. Diakses pada 3 Desember 2020.

[190] Muhammad bin Ahmad al-Sarkhasi, *Syarh al-Siyar al-Kabir*, jilid I, (Mesir: Syarikah al-Syarqiyah li al-I'lanat, 1971), 187.

dengan motivasi memaksa suatu orang atau kelompok untuk memeluk Islam. Hal ini sebagaimana kesimpulan yang ditulis oleh Ibn al-Qayyim.[191]

Perang yang dipraktekkan Nabi pun berbeda jauh dengan umumnya perang yang terjadi hari ini, karena kode etik yang ketat dan prinsip menjaga norma kemanusiaan. Berbeda dengan perang hari ini yang destruktif dan sporadis semisal dengan *carpet bombing*, penggunaan senjata nuklir maupun kimia, sehingga tidak jarang terjadi genosida jutaan warga sipil.

Bandingkan dengan jumlah korban dalam sejarah perang Nabi selama hidupnya, yang hanya 386 jiwa, 183 dari pihak muslim dan 203 dari pihak kaum kafir. Ini berdasarkan hitungan Imam Abdul Bar dalam kitab sejarah "*al-Durar fi Ikhtisar al-Maghazi wa al-Siyar*" yang dikutip oleh Muhammad Imarah.[192] Uniknya lagi, Nabi dalam sejarah perang yang diikutinya tidak pernah sampai membunuh seseorang kecuali satu, yaitu Ubay bin Khalaf. Terjadi saat kondisi beliau terdesak dalam perang Uhud. Artinya, perang yang dilakukan oleh beliau memang sangat jauh dari tujuan membunuh, dan tentu bukan karena dorongan nafsu.

Meski demikian tidak dipungkiri bahwa dalam sejarah politik kekhalifahan, perang ekspansi pernah beberapa kali terjadi. Dan terakhir adalah pada tahun 1683 saat pasukan Dinasti Usmaniyyah mengekspansi Wina Austria. Pasca itu tidak pernah terjadi lagi ekspansi teritorial yang dilakukan oleh negara muslim.[193]

Tentu saja kebijakan yang pernah dilakukan oleh penguasa di masa lalu itu pun tidak bisa dijadikan sebagai dasar penetapan sebuah hukum Islam.[194] Apalagi jika menengok fakta hubungan antar negara bangsa pada hari ini, di mana antar satu negara dengan negara yang lain-lain hampir keseluruhannya sudah terikat perjanjian dan komitmen pengakuan akan kedaulatan masing-masing, yang dalam bahasa fiqh adalah *mu'ahadah*. Karena itu apabila ada satu negara mengekspansi negara lain, maka itu

---

[191] Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *Hidayat al-Hiyari*, juz 3, (Beirut: Dar Ibn Zayd, 1990), 12.

[192] Muhammad Imarah, *Haqaiq wa Syubuhat Haul al-Harb al-Diniyah wa al-Jihad wa al-Qital wa al-Irhab*, (Kairo: Dar al-Salam, 2010), 39-40.

[193] Abdullah bin Bayyah, *al-Irhab al-Tasykhis wa al-Hulul*, (Riyad: Maktabah al-Obekan, 1427 H), 132.

[194] Lajnat al-Ulama bi Riasat al-Nizam al-Din al-Balkhi, *Fatawa al-Hindiyah*, jilid 2, (Beirut: Dar al-Fikr, 1410 H), 188.

adalah bentuk pengkhianatan terhadap perjanjian, sebuah perbuatan yang sangat dilarang oleh Islam.

Pemahaman atau pendapat yang cukup aneh adalah soal keharusan memerangi pemerintahan atau negara, bahkan individu yang dianggap belum bisa menerapkan syariah secara kaffah, bahkan meski yang bersangkutan telah bersyahadat. Pendapat tersebut disampaikan oleh Qutb, al-Nabhani maupun NIIS. Ini tentu sangat kontradiksi dengan pesan sebuah hadis di mana Nabi pernah marah dengan sangat keras kepada anak angkatnya, Usāmah bin Zayd karena di tengah pertempuran membunuh seseorang yang bersyahadat, karena ia menganggap syahadatnya karena terpaksa. Berikut adalah hadis tersebut yang menjadi dasar bagi ulama untuk sepakat dalam keharusan menjaga jiwa dan kehormatan seseorang yang telah bersyahadat:

حدثني عمرو بن محمد حدثنا هشيم أخبرنا حصين أخبرنا أبو ظبيان قال سمعت أسامة بن زيد رضي الله عنهما يقول بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحرقة فصبحنا القوم فهزمناهم ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلا منهم فلما غشيناه قال لا إله إلا الله فكف الأنصاري فطعنته برمحي حتى قتلته فلما قدمنا بلغ النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا أسامة أقتلته بعد ما قال لا إله إلا الله قلت كان متعوذا فما زال يكررها حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم.[١٩٥]

> "Abu Ẓabyān bercerita kepada kami, ia berkata, saya mendengar Usāmah ibn Zayd RA berkata, suatu kali Rasulullah SAW mengirim kami ke Ḥirqah, kami sampai di pagi hari dan kemudian bertempur. Saya bertarung bersama dengan seorang lelaki dari Anṣor melawan seorang musuh lelaki, ketika kami mendesaknya ia mengucapkan tiada Tuhan selain Allah. Lelaki Anṣor berhenti menyerangnya, namun saya segera menusuknya dengan tombak hingga ia terbunuh. Ketika kami sampai kepada Nabi SAW beliau berkata: "Wahai Usāmah, apakah engkau membunuhnya setelah ia mengucapkan tiada Tuhan selain Allah?!", saya menjawab bahwa ia sedang mencari perlindungan. Nabi berkata demikian berulang-ulang, hingga saya merasa belum menjadi muslim sampai kejadian tersebut."

[195] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, nomor indeks 3960, 4369 dan 6478. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, nomor indeks 96.

Diriwayatkan pula dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bahwa Nabi ketika memerangi suatu kelompok kemudian disana terdengar suara azan, maka beliau menghentikannya. Dalam hadis lain Nabi menyampaikan pesan kepada pasukannya, "Jika kalian melihat sebuah masjid atau mendengar azan (di sebuah wilayah), maka jangan sekali-kali membunuh seseorang."[196]

Telaah atas konstruksi pemahaman hadis-hadis kelompok radikal terkait jihad membawa kesimpulan pada fakta ketidaktepatan mereka dalam memahami hadis-hadis tersebut, baik dari segi sanad seperti dalam kasus membunuh dengan cara membakar (*taḥrīq*) yang hadisnya palsu. Begitu juga dalam hal matan, seperti memahami jihad dengan pemaknaan tunggal yaitu perang fisik.

Satu poin utama yang bisa disarikan dari pembahasan terkait hadis jihad di atas adalah bahwa spektrum jihad amat luas, mancakup segala bentuk ketaatan. Bukan hanya bermakna perang fisik. Bahkan anjuran melakukan kekerasan tidak pernah ditemukan secara eksplisit dalam hadis-hadis jihad yang pernah disabdakan oleh Nabi saw, dan sesungguhnya Islam berlepas diri dari perilaku kebengisan atau pun teror yang diatasnamakan jihad itu.

C. Rekonstruksi Hadis Seputar Hijrah

Sebagaimana dideskripsikan di atas bahwa hijrah, yang mungkin bagi sebagian besar umat Islam hanya populer sebagai momentum perpindahan Nabi dan sahabat dari Mekah ke Madinah, bagi kelompok radikal adalah sebuah terminologi doktrin yang penting dan dinamis. Ada yang memaknainya secara lahir sebagai perpindahan fisik dari teritorial kafir menuju teritorial Islam, ataupun dari teritorial sekuler menuju teritorial syariah. Ada yang mengartikannya secara psikis (immaterial) dengan meninggalkan tindakan kekafiran secara kafah, juga ada yang memaknainya dengan sebuah niat berjihad.

Yang pasti bagi mereka hijrah adalah sebuah fase transisi religius yang punya makna tersendiri. Dengan berhijrah mereka merasa sudah tercerahkan dan mendapat hidayah. Sementara yang belum hijrah dianggap masih dalam kegelapan. Dengan terminologi yang dimunculkan semacam 'kelompok hijrah', secara tersirat mereka men-*declare* bahwa mereka

[196] Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, juz 2, 374, nomor indeks 2637. Muḥammad ibn 'Alī al-Shawkānī, *Nail al-Auṭār*, juz 7, (Madinah: Dār al-Ḥadīth, 1413 H./1993 M.), nomor indeks 3316-3317.

berada dalam kebenaran yang eksklusif, sementar di luar itu adalah kebalikannya. Di sini lah mereka, secara sadar atau tidak sadar, telah memasang sebuah garis demarkasi.

Meski semua kelompok radikal yang disinggung di atas telah menjadikan hijrah sebagai sebuah doktrin, namun jika dirunut yang membuat doktrin hijrah ini menjadi lebih lengkap dan populer adalah Syukri Mustafa (w. 1978), pimpinan Jamā'at al-Muslimīn yang lebih populer dengan nama Jamā'at al-Takfīr wa al-Hijrah.

Pertama-tama untuk melakukan rekonstruksi atas beberapa hadis yang dipahami oleh kelompok radikal di atas, yang menjadi dasar ajaran hijrah, perlu membandingkan dengan hadis lain yang lebih sahih, di mana Nabi saw menegaskan bahwa perintah hijrah, setelah ditaklukkannya kota Mekah, sesungguhnya telah berhenti:

حدثنا آدم بن أبي إياس حدثنا شيبان عن منصور عن مجاهد عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا هجرة ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا.[١٩٧]

> "Diriwayatkan dari Ibn 'Abbās RA, ia berkata, Rasulullah SAW bersabda pada saat penaklukan kota Makkah bahwa, "Tidak ada hijrah lagi, yang ada adalah jihad dan niat. Jika kalian ditugaskan berangkat jihad, maka berangkatlah."

Hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam al-Bukhāri (w. 256 H) dalam kitab al-Jāmi' al-Shahīh bab *Fadl al-Jihād wa al-Siri* melalui jalur sahabat Ibn 'Abbas. Juga diriwayatkan oleh Muslim dalam bab *al-Mubaya'ah Ba'da Fath Makkah 'ala al-Islam* dan Imam Ahmad pada *Musnad 'Abdullah Ibn 'Abbas Ibn 'Abd al-Muththalib*.[198]

Status hadis tersebut jelas sahih dengan predikat yang paling tinggi karena diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim serta lainnya. Sehingga apabila ada hadis lain yang pesannya bertentangan dengan hadis tersebut maka perlu dilakukan langkah prosedural pada saat memahaminya, sesuai mekanisme yang telah disusun oleh para ulama hadis.

Memang kemungkinan untuk melakukan kompromi (*al-jam'u*) terhadap hadis yang menyatakan bahwa hijrah tidak akan terputus, masih mungkin dilakukan. Yaitu bahwa hijrah yang tidak terputus adalah hijrah yang immaterial, yaitu *tarku al-manhiyāt* (meninggalkan larangan agama).

---

[197] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, nomor indeks 2912. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, nomor indeks 1353.

[198] Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, juz 3, 448.

Ini sebagaimana disampaikan oleh seorang ulama hadis Mesir, Abdurrauf al-Munawi.[199]

Tapi kenyataannya, hijrah dalam fenomena kelompok radikal justru bertolak belakang dengan makna *tarku al-manhiyāt* tersebut, karena hijrah mereka mengajak pada eksklusivisme, fanatisme kelompok, dibarengi dengan penyesatan atau bahkan pengkafiran terhadap kelompok lain, sesuatu yang justru dilarang oleh agama.

Hijrah pun, bahkan pada masa Nabi, bukan sesuatu yang disyariatkan tanpa prasyarat. Hijrah adalah sebuah jalan kedaruratan (*emergency*) di mana kata kuncinya adalah keterdesakan atau keterpaksaan. Nabi Muhammad saw berhijrah dari Mekah ke Madinah karena dihadapkan pada kondisi yang membahayakan, yaitu ancaman pembunuh oleh kaum kafir Quraisy, sebagaimana terekam dalam QS al-Anfal [8] ayat 30.

Bahwa Nabi hijrah meninggalkan Mekah karena keterpaksaan, juga terekam dalam Alquran yaitu dalam surah al-Baqarah [2] ayat 144. Juga terekam dalam sebuah hadis sahih berisi pernyataan beliau:

عن ابن عباس قال : قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم لمكَّةَ ما أطيبَكِ من بلدٍ وأحبَّكِ إليَّ، ولولا أنَّ قومي أخرجوني منكِ ما سَكَنتُ غيرَكِ[200].

> "Diriwayatkan dari Ibn Abbas berkata, Rasulullah SAW kata kepada kota Mekah, alangkah indahnya engkau sebagai negeri yang paling kucintai, andai saja kaumku tidak mengusirku darimu, niscaya aku tidak akan tinggal di negeri selainmu."

Setelah berhijrah, kerinduannya terhadap Mekah pun tak pernah surut. Ini terlihat misalnya dari catatan al-Azraqi dalam *Akhbār Makkah wa ma Jā'a Fīha min al-Athar*, diceritakan bahwa suatu waktu ada sahabat Nabi bernama Aṣīl al-Ghifāri yang baru saja mengunjungi Mekah dan mampir ke rumah Nabi, ditemui oleh Sayyidah Aisyah. Ia bertanya, "Ceritakan kepadaku Wahai Aṣīl, bagaimana kondisi Mekah?", Aṣīl menjawab, "Saya menyaksikan betapa Mekah sekarang bertambah subur dan bening aliran sungainya." Nabi yang pada saat itu ada di dalam kamar tiba-tiba menimpali, "Coba ulangi ceritamu Aṣīl, bagaimana kondisi Mekah sekarang?", Aṣīl berkata, "Wahai Rasulullah, demi Allah Mekah sekarang bertambah subur dengan tanaman-tanamannya, tampak hijau dan terasa sejuk dengan aliran sungainya." Mendengar jawaban tersebut Nabi

[199] Al-Munawi Z. A., *Taisīr bi Syarḥi Jāmi' al-Ṣaghīr*, (Riyad: Maktabah al-Imam al-Syafi'i, 1998), 378.

[200] Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, juz 5, 723.

menatap keluar rumahnya, sebuah tatapan pahit dan rindu akan tanah kelahirannya, "Cukup Aṣīl, jangan membuatku bertambah sedih."[201]

Terlihat dari hadis tersebut betapa Nabi sangat mencintai tanah airnya dan bagaimana beliau hijrah meninggalkan Mekah adalah karena sebuah kondisi keterpaksaan. Maka mendorong semua orang untuk berhijrah meninggalkan tempat tinggalnya tanpa melihat situasi dan kondisi yang bersangkutan merupakan sebuah kekeliruan.

Dalam sebuah hadis Nabi pernah menegur seorang badui yang berkonsultasi kepada beliau terkait persoalan hijrah. Diriwayatkan oleh Abī Saʿīd al-Khudrī bahwa seorang badui bertanya kepada Nabi soal rencana hijrah, Nabi kemudian bersabda, "Celaka engkau, urusan hijrah amatlah berat. Jika engkau mempunyai aktivitas ternak unta sehingga dapat engkau sedekahkan sebagian hasilnya, maka lakukanlah, dan Allah tidak akan mengurangi pahalamu sedikit pun."[202]

Hadis tersebut menunjukkan bahwa hijrah bukan merupakan keharusan, bahkan dalam kondisi normal tidak dianjurkan. Karena itu selama seseorang masih dapat berbuat kebaikan, maka dia tetap baik untuk menetapi tempat tinggalnya. Al-Khaṭābī mengomentari hadis tersebut dan menyatakan bahwa maksudnya adalah, dengan niat yang baik, engkau bisa saja mendapatkan pahala hijrah, meskipun tinggal di tepi pantai atau tinggal di tempat terpencil[203], dengan makna yang demikian, hijrah menjadi lebih substansial.

Pada saat hijrah ke Madinah pun, Rasulullah tidak mengajak semua sahabat untuk berangkat. Sebagian sahabat tidak turut dalam hijrah karena memang mereka tidak mendapatkan gangguan atau ancaman dari orang kafir Quraisy dan keamanan serta kebebasan beribadahnya terjamin. Seperti Abbas bin Abdul Mutalib yang tidak ikut hijrah ke Madinah dan tetap tinggal di Makkah, meski sudah masuk Islam.

Demikian juga dengan Nu'aim al-Nahham, yang pada saat menjelang keberangkatan hijrah ke Madinah, kabilahnya memintanya agar tetap tinggal di Makkah dan mereka menjamin keamanannya. Nabi berkata kepada Nu'aim menggambarkan perbedaan kondisi antara Nu'aim dan beliau, "Kabilahmu menahanmu, sementara kabilahku mengusirku."

Sahabat lain yang tidak turut dalam hijrah ke Madinah adalah Safwan ibn Uyaynah, yang dikritik oleh sebagian orang karena tidak ikut hijrah

---

[201] https://tafsiralquran.id/meneladani-rasa-cinta-tanah-air-dari-nabi-muhammad-saw-dan-nabi-ibrahim/ diakses pada 26 Mei 2021.

[202] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, nomor indeks 1452. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, nomor indeks 1865.

[203] Abū Sulaimān Al-Khaṭābī, *Maʿālim al-Sunan*, juz 2, (Aleppo: al-Maṭbaʿa al-ʿIlmiah, 1351 H./1932 M.), 233.

dan mengadukannya kepada Nabi. Ternyata Nabi malah menyuruh Safwan untuk kembali ke Makkah dan tinggal di sana, sebab ia bisa menjalankan kewajiban agama di sana.[204]

Fakta-fakta tersebut menunjukkan bahwa anjuran hijrah hanya berlaku dalam konteks tidak terpenuhinya keamanan dan kebebasan beribadah. Dalam konteks keamanan dan kebebasan beribadah terjamin, maka tidak berlaku anjuran hijrah, dan ini adalah kondisi umum dunia pada saat ini, yang semakin heterogen dan hidup dalam sistem negara bangsa (*nation state*).

Adapun narasi mereka bahwa hijrah diharuskan untuk berpindah dari teritorial kafir yang mereka sebut *dār al-kufr* menuju teritorial Islam yang mereka sebut *dār al-Islām* atau *dawlah islāmiyah*, maka sesungguhnya itu merupakan pernyataan yang tidak berdasar, baik dari Alquran maupun hadis. Itu merupakan sebuah ijtihad politik ulama di masa lalu yang kontekstual pada saat itu.[205] Jasser Auda, seorang cendekiawan muslim kontemporer menyatakan bahwa klasifikasi Dar al-Islam dan Dar al-Kufr adalah muncul dalam konteks konflik dan peperangan. Karena itu sudah tidak kontekstual lagi untuk digunakan dalam dunia yang sudah berubah sekarang ini.[206]

Dalam hal tempat domisili kata kuncinya adalah kemampuan atau kebebasan untuk melaksanakan ibadah pokok. Maka selama kebebasan beribadah itu terjadi, berarti tidak ada keharusan atau pun anjuran untuk berhijrah. Imam Abū Ḥanīfah mengatakan bahwa tolak ukur *dār al-Islam* adalah jika seorang muslim hidup aman di dalamnya[207], meskipun mayoritas penduduknya adalah non-muslim.

Dalam kondisi seorang muslim hidup di wilayah mayoritas non-muslim bisa jadi terdapat kebaikan di sana, karena bisa menyampaikan kebenaran Islam kepada mereka. Allah swt berfirman:

فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ.

"Maka selama mereka berlaku lurus terhadapmu, hendaklah kamu berlaku lurus (pula) terhadap mereka." (QS al-Taubah [9]: 7)

Adapun terkait hadis yang menyebut keutamaan tinggal di negeri Syam dan anjuran untuk tinggal di sana, *pertama* dari segi sanad, baik yang terdapat dalam Musnad Ahmad maupun Sunan Abu Daud, hadis tersebut

---

[204] Ibn Qudamah, *al-Mughni*, jilid 9, 295.

[205] Muḥammad Abū Zahrah, *Nazariyat al-Ḥarb fī al-Islam*, (Mesir: Kementerian Wakaf, 1429 H./2008 M.), 32.

[206] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqasid: Inatat al-Ahkam al-Shar'iyah bi Maqasidiha*, (Herndon Virginia: IIIT, 2006), 190-198.

[207] Ibid., 38.

adalah daif. Karena pada riwayat Abu Daud ditemukan seorang perawi bernama Laith ibn Abu Sulaym yang kredibilitas hafalannya diragukan.[208] Sementara dalam hadis riwayat Ahmad terdapat seorang perawi bernama Syahr ibn Hawsyid yang reputasinya juga diperdebatkan oleh para ulama. Syu'aib al-Arnauth mengangggap riwayat Syahr adalah daif.[209] Dengan demikian secara sanad, hadis ini telah gugur.

Kemudian yang *kedua*, dari segi matan, hadis ini tidak bisa dijadikan dasar anjuran hijrah ke negeri Syam, karena di dalam hadisnya tidak terdapat redaksi perintah berupa *amar/inshā'*, dan hanya berupa khabar (informasi). Di sisi lain, hadis riwayat Tirmidzi di atas sudah menafikan bahwa tidak ada hijrah lagi setelah penaklukan kota Mekah.

D. Rekonstruksi Hadis Seputar Iman dan Kafir

Pembahasan terkait iman dan kafir menjadi penting dalam disertasi ini dan menjadi salah satu tema sentral dalam isu radikal-terorisme. Ideologi radikalisme salah satu karakteristik utamanya adalah mudah mengkafirkan kelompok lain, karena itu mereka sering disebut sebagai kelompok *takfiri*.

Sikap *takfir* mereka ini merupakan warisan tradisi Khawarij, yang sebagimana dinyatakan oleh Ibn Taymiyah bahwa inti keberagamaan kelompok Khawarij adalah menyalahi mayoritas umat Islam dan menghalalkan darah serta harta mereka.[210]

Istilah takfir berasal dari akar kata *kafara/kufr*, yang secara bahasa berarti menutupi. Secara lughawi, petani bisa disebut sebagai kafir, karena menutupi biji dengan tanah. Dan dalam pemaknaan ini seseorang yang menutup dirinya dari kebenaran bisa disebut kafir.[211] Takfir sendiri dibagi dua, yaitu *mutlaq* dan *mu'ayyan*.[212]

---

[208] Al-Zahabi, *Siyar A'lam al-Nubala*, vol. 6, 179.

[209] Syu'aib al-Arnauth dalam Ahmad bin Hambal, *Musnad*, jilid 11, (Beirut: Muasasah al-Risalah, 2001), 45.

[210] Taqī al-Dīn Ibn Taymiyah, *Majmū' al-Fatāwā*, juz 13, (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd, 1425 H./2004 M.), 209.

[211] Raghib al-Asfihani, *Mufradat al-Quran*, (Damaskus: Dar al-Ilm al-Syamiyah, 1412 H), 714.

[212] Takfir *mutlaq* yaitu yang tidak ditujukan pada individu, sedangkan *takfir mu'ayan* adalah pengkafiran secara personal dan spesifik. Lihat: Abdul Majid bin Salim bin Abdullah, *Manhaj Ibn Taymiyah fi Mas'alat al-Takfir*, jilid 1, (Riyad: Adwa al-Salaf, 1997), 193.

Adapun kafir secara istilah agama, ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikannya, Imam al-Ghazali berpendapat bahwa kufur adalah, "Mengingkari apa yang dibawa oleh Rasul SAW."[213]

Terkait keimanan, al-Ghazali menyatakan tiga pokok di dalamnya, yaitu beriman kepada Allah yang Maha Esa, beriman kepada para nabi yang diutus oleh-Nya, dan beriman pada hari akhir. Adapun selain tiga hal tersebut menurutnya adalah bukan prinsipil (*furu'*), artinya seseorang tidak boleh dikafirkan di luar tiga hal tersebut, kecuali mengingkari pokok agama yang diyakini secara mutawatir berasal dari Rasul.[214]

Sedangkan Ibn Hazm memaknai kufur sebagai sifat seseorang yang mengingkari apa yang diperintah oleh Allah SWT untuk diyakini setelah adanya dalil tentang datangnya kebenaran kepadanya. Mengingkari baik dengan hati, lisan, atau keduanya. Kufur juga menurutnya bisa berarti melakukan perbuatan yang secara nas dianggap keluar dari iman.[215]

Indikasi kekufuran menurut Ibn Taymiyah adalah mengingkari apa yang dibawa oleh Nabi SAW dan mengingkari hukum yang mutawatir dan ijmak.[216]

Perbuatan menisbatkan kafir kepada seseorang disebut takfir. Dan jika seseorang itu sebelumnya Islam, kemudian kafir, maka secara fiqh disebut murtad/*riddah*.[217]

Perlu dicatat bahwa ada dua kufur yang tidak sampai mengeluarkan seseorang dari Islam, yaitu *kufr al-ni'mah* (kufur nikmat) dan *kufr dūna kufrin* (kufur akibat kemaksiatan).

Kufur nikmat adalah sebagaimana disebut oleh Allah dalam sebuah ayat:

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ.

---

[213] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Majmuat al-Rasail: Faisal al-Tafriqah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2014), 78.

[214] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Majmuat al-Rasail: Faisal al-Tafriqah*, 89.

[215] Ali bin Ahmad Ibn Hazm, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, jilid 1, (Kairo: al-Asimah, t.t.), 69.

[216] Munqiz bin Ahmad al-Saqar, *al-Takfir wa Dawabithuhu*, (Jedah: Rabithat al-'Alam al-Islami, t.t.), 10.

[217] Muhammad bin Qasim al-Ghazi, *al-Tausyih Syarh Fath al-Qarib*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), 399.

"Dan (ingatlah) tatkala Tuhanmu memaklumkan, "Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu, dan jika kamu kufur (nikmat-Ku), maka sesungguhnya azab-Ku sangat pedih." (QS. Ibrahim [14]: 7)

Sedangkan yang dimaksud dengan *kufr dūna kufrin* adalah kemaksiatan yang dalam bahasa syariat disebut kekufuran namun bukan merupakan kekufuran hakiki yang mengeluarkan dari agama. Salah satu contoh kekufuran jenis ini adalah yang termaktub dalam ayat:

وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ .

"Siapa yang tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir." (Surat Al-Maidah [5]: 44)

Ayat ini merupakan salah satu ayat yang sangat populer di kalangan kelompok radikal, karena menjadi basis ideologi *ḥākimiyah* (tidak ada hukum kecuali hukum Allah). Padahal Ibn Abbas, sebagai salah seorang sahabat Nabi yang ahli dalam bidang tafsir menegaskan, bahwa kafir yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah bukan keluar dari agama. Ia mengatakan:

"Hal itu bukanlah kekufuran yang mengubah agama. Akan tetapi ketika seseorang melakukannya, maka dia kufur dengan hal tersebut. Namun tidak sama dengan orang yang kufur mengingkari adanya Allah dan Hari Akhir."[218]

Jenis kekafiran lain yang disampaikan oleh Imam al-Bukhari dalam Sahih-nya adalah apa yang disebut dengan *kufr al-asyir*, yaitu pengingkaran seorang wanita terhadap kebajikan suaminya. Disebut oleh Nabi dengan kekafiran namun bukan yang mengeluarkan seseorang dari agama.[219]

Dalam hadis lain Nabi juga menggunakan istilah kafir bukan dalam makna mengingkari Tuhan atau keluar dari agama, yaitu:

[218] Bassam al-Sabagh, *Bala al-Takfir*, (Damaskus: Matbaah al-Taawuniyah, 2008), 47.

[219] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, jilid 1, 22-23.

سباب المسلم فسوق وقتاله كفر[٢٢٠].

"Mencela seorang muslim adalah kefasikan, dan memeranginya adalah kekafiran."

Apa yang dikatakan oleh Imam al-Ghazali di atas, bahwa terdapat tiga prinsip keimanan; iman kepada Allah, iman kepada para nabi dan iman kepada hari akhir dengan konsekuensi larangan mengkafirkan seseorang yang telah mengimani ketiganya, sesuai dengan firman Allah dalam QS al-Nisa ayat 94:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ.

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu pergi (berperang) di jalan Allah, maka telitilah dan janganlah kamu mengatakan kepada orang yang mengucapkan "salam" kepadamu: "Kamu bukan seorang mukmin" (lalu kamu membunuhnya), dengan maksud mencari harta benda kehidupan di dunia, karena di sisi Allah ada harta yang banyak. (QS al-Nisa [4]: 94)

Begitu juga dengan beberapa hadis yang disabdakan oleh Rasulullah:

حدثنا سعيد بن منصور حدثنا أبو معاوية حدثنا جعفر بن برقان عن يزيد بن أبي نشبة عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث من أصل الإيمان الكف عمن قال لا إله إلا الله ولا نكفره بذنب ولا نخرجه من الإسلام بعمل والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل والإيمان بالأقدار.[٢٢١]

"Diriwayatkan dari Anas ibn Mālik, ia berkata, Rasulullah SAW bersabda, "Termasuk tiga pokok iman adalah menahan diri dari seseorang yang telah mengakui keesaan Allah, kita tidak diperbolehkan mengkafirkannya sebab suatu dosa, dan tidak mengeluarkannya dari Islam sebab sebuah perbuatan."

[220] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, jilid 1, 20.
[221] Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud,* nomor indeks 2532.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ ـ رضى الله عنه ـ قَالَ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله.[٢٢٢]

> "Diriwayatkan dari Abū Hurairah RA berkata, Rasulullah SAW bersabda, "Seseorang yang telah mengakui keesaan Allah, maka aku menjamin keselamatan jiwa dan hartanya, kecuali yang berkaitan dengan hak pribadinya, dan hisabnya ada di tangan Allah."

Dalam sebuah hadis riwayat al-Bukhāri dan Abū Dāwud, Anas juga pernah menyampaikan bahwa ketika seorang pemuda Yahudi yang melayani Nabi jatuh sakit, Nabi menjenguknya dan duduk di samping pemuda Yahudi tersebut, Nabi lalu mengajaknya untuk masuk Islam, pemuda tersebut memalingkan pandangan kepada ayahnya, ayahnya memberikan isyarat untuk menuruti perintah Nabi, pemuda tersebut akhirnya masuk Islam. Ketika itu Nabi keluar dan berkata, "Segala puji bagi Allah yang telah menyelamatkannya dari api neraka." Ini menunjukkan bahwa syahadat saja sudah menjadikan seseorang menjadi beriman. Umar dan Aisyah RA menegaskan, "Tidak ada *takfīr* bagi seorang yang salat menghadap kiblat."[223]

Sejumlah ayat dan hadis di atas sudah cukup jelas dan tegas menyampaikan prinsip keimanan dalam Islam dan bagaimana prinsip tersebut harus menjamin keselamatan seseorang dari vonis *takfīr*. Karena itu sikap mudah mengkafirkan hanya karena perbuatan yang remeh merupakan sikap yang gegabah dan jelas menyalahi petunjuk kewahyuan.

Karena itu para ulama sangat berhati-hati dan ketat dalam menghukumi suatu kekafiran, baik atas sebab keyakinan (i'tikad), perbuatan maupun ucapan. Bahkan terdapat ijmak (konsensus ulama) yang melarang memvonis kekafiran terhadap *ahl al-qiblat*[224], sampai ada bukti yang – dalam bahasa al-Syaukani – lebih terang daripada matahari di siang hari, semisal sujud kepada berhala atau lainnya, disertai dengan kehendak dari hati (*sharḥ al-ṣadri*) dan kemantapan terhadap kekufuran. Selama tidak ada syarat itu maka menurutnya seseorang tidak boleh dikafirkan.[225] Dalam kesempatan lain al-Syaukani menyatakan bahwa menghukumi seorang

---

[222] Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, nomor indeks 2946.

[223] 'Ali ibn Abī Bakr Al-Haithami, *Majma' al-Zawā'id*, juz 1, (Kairo: Maktabah al-Qudsī, 2015), 106.

[224] Muhammad bin Alwi al-Maliki, *Mafahim Yajib an Tusahah*, (Surabaya: Hay'ah al-Safwah al-Milikiah, 2010), 81.

[225] Muḥammad ibn 'Ali Al-Shawkānī, *al-Sayl al-Jarrār*, juz 4, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1425 H./2004 M.), 578.

lelaki mukmin sebagai keluar dari agama Islam dan menjadi kufur tidak selayaknya dilakukan oleh seorang muslim yang beriman pada Allah dan hari akhir, kecuali atas bukti sebagaimana kriteria di atas[226], sedemikian mendalam pesan al-Ghazālī tersebut.

Imam al-Ghazālī dalam *Faiṣal al-Tafriqah* juga mengingatkan agar menjaga diri dari *takfīr*, sebisa mungkin. Karena menghalalkan darah seorang yang menjalankan salat, dibarengi pengakuan atas keesaan Allah adalah keliru. Menurutnya, kekeliruan disebabkan tidak mengkafirkan seribu orang, lebih ringan daripada kekeliruan dalam mengalirkan darah satu orang muslim.[227]

Pendapat al-Syaukani dan al-Ghazālī tersebut sejalan dengan Imam Taqiyudin al-Subki, sebagaimana dikutip Imam al-Sya'rani, yang berpendapat bahwa vonis kafir bisa diberikan jika seseorang benar-benar mengungkapkan dengan jelas kekufurannya, memilih kekufuran sebagai agama barunya, menolak bersyahadat, dan keluar dari Islam secara keseluruhan. Dan kata al-Sya'rani, ini jarang sekali terjadi.[228] Sampai Ibn Taymiyah mengatakan bahwa ia tidak pernah mengkafirkan seseorang dari umat Islam[229], meski ia punya ajaran tertulis soal prinsip-prinsip pembatal keislaman.

Padahal sudah sedemikian ketat kriteria seseorang bisa disebut kafir, pun masih bisa dianulir oleh beberapa hal, yaitu *pertama,* ketidaktahuan. Maka apabila ada seseorang yang melakukan perbuatan yang bisa menyebabkan kekafiran atas dasar ketidaktahuan, maka tidak bisa menjadikan kafir.

Kedua, ketidakmampuan. Maka apabila seseorang tidak menjalankan kewajiban seorang mukmin atas dasar ketidakmampuan, tidak bisa dihukumi kafir. Ini berbeda ketika seseorang meninggalkan kewajiban atas dasar meremehkan (*istihza'*) atau ingkar (*juhud*).

Ketiga, khilafiyah *furu'iyah*. Maka seseorang tidak bisa dihukumi kufur karena suatu keyakinan atau perbuatan yang masih diperselisihkan,

---

[226] Ibid.

[227] Sebagaimana dikutip oleh Badr al-Dīn al-Zarkasyī dalam *al-Manthūr fī al-Qawā'id*, juz 3, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1421 H./2000 M.), 88.

[228] Abdul Wahab bin Ahmad al-Sya'rani, *al-Tabaqat al-Kubro*, jilid 1, (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, 2005), 28.

[229] Shams al-Din Al-Dhahabī, *Siyar A'lam al-Nubalā'*, juz 11, (Yordania: Bait al-Afkār al-Dualiyah, 2009), 393.

seperti meyakini Alquran adalah makhluk[230] atau melaksanakan ziarah kubur.

Keempat, kekhilafan ijtihad. Maka tidak bisa serta merta dihukumi kafir seseorang yang salah dalam berijtihad. Mengingat ada suatu hadis yang menyatakan bahwa setiap seorang yang berijtihad mendapatkan pahala, baik benar maupun salah.

Dari pembacaan atas ulasan para ulama dalam masalah kekafiran di atas bisa dilihat bahwa perumusan indikasi-indikasi kekafiran bukan untuk menjustifikasi atau menjatuhkan vonis kafir terhadap individu atau kelompok tertentu. Namun untuk menjadi pengingat diri agar berhati-hati dan menjauhi hal-hal yang dapat menjatuhkan diri dalam kekafiran.

Hukuman bagi orang yang keluar dari Islam memang pernah diberlakukan di awal Islam, namun bukan karena faktor itu semata. Hukuman terhadap kaum murtad pernah dilakukan di awal sejarah Islam karena pada masa itu kemurtadan selalu dibarengi makar dan perlawanan terhadap negara. Sehingga negara mengambil tindakan represif. Berbeda apabila hanya sekedar keluar dari agama tanpa provokasi, maka sebagaimana ditulis oleh Nasarudin Umar itu tidak masuk dalam kriteria pidana yang bisa dijatuhi *ḥad*.[231]

Pendapat Nasarudin Umar tersebut sejalan dengan Grand Syeikh al-Azhar, Maḥmūd Shaltut yang menyatakan, tindakan keluar dari Islam semata tidak menghalalkan darah seseorang, yang menghalalkan adalah permusuhan dan perlawanan terhadap orang Islam, atau mendiskreditkan ajarannya di muka publik. Bahkan sebagian ulama kontemporer menolak hukuman untuk pelaku murtad secara umum[232], sebagaimana pernah dilakukan di masa lalu.

---

[230] Meyakini Alquran makhluk tidak bisa dianggap sebagai indikator kekafiran karena para ulama salaf masih memperlakukan kelompok yang berkeyakinan demikian sebagai muslim, masih salat bersama mereka, saling menikahkan dan seterusnya. Lihat: Yahya al-Nawawi, *Majmu' Syarh al-Muhazab*, jilid 4, (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), 254. Ini membantah klaim Ibn Taymiyah yang menyatakan adanya ijmak bahwa meyakini Alquran makhluk adalah kekufuran.

[231] Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis,* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014), 168.

[232] Ibid., 172.

Hadis yang menjadi dasar menghukum orang murtad pun riwayatnya bersifat *āḥād,* sehingga tidak cukup kuat untuk dijadikan sebuah produk hukum.

Karena persoalan ini berkaitan dengan aturan kepemerintahan, maka vonis kafir atau takfir hanya bisa dilakukan oleh hakim (qadli), bahkan seorang mufti pun tidak berhak, apalagi masyarakat umum. Sikap takfir yang gegabah bisa sangat berbahaya karena menyangkut keabsahan nikah, waris, maupun ibadah lainnya. Mengatakan seseorang kafir adalah menjustifikasi nasibnya kelak di neraka selamanya.[233] Kesalahan dalam tidak mengkafirkan lebih baik daripada kesalahan dalam mengkafirkan.

Terkait bahaya takfir, Nabi saw mengingatkan:

أيما رجل قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما[٢٣٤].

"Siapa yang berkata kepada saudara muslimnya, hai kafir, maka tuduhan itu akan kembali pada salah satunya."

Maknanya, jika yang tertuduh itu faktanya memang kafir, maka sesuai. Namun jika tidak, maka kekafiran itu kembali kepada yang menuduh. Kembalinya tuduhan itu karena si penuduh telah menganggap Islam (agama tertuduh) sebagai agama kekufuran.

Dalam hadis lain Nabi saw menyatakan lebih keras:

من رمى مؤمنا بكفر فهو كقتله[٢٣٥].

"Menuduh kafir kepada seorang mukmin itu laksana membunuhnya."

Nabi juga, dalam sebuah pertempuran pernah menegur keras Usamah bin Zaid yang menyerang seseorang yang sudah mengikrarkan syahadat, karena dianggapnya hanya untuk melindungi diri saat sudah terdesak.[236]

Hadis-hadis bermuatan pesan bahaya mengkafirkan mestinya menjadi perhatian penuh kelompok-kelompok radikal yang gemar mengkafirkan. Begitu juga pedoman para ulama yang amat hati-hati dalam sikap tersebut, di antaranya dengan mengklasifikasi hal-hal yang bersifat akidah

---

[233] Abdul Wahab bin Ahmad al-Sya'rani, *al-Tabaqat al-Kubra*, jilid 1, 28.
[234] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, jilid 4, 127.
[235] al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, nomor indeks 2636.
[236] Yahya al-Nawawi, *Riyad al-Salihin*, (Kairo: Dar Ibn al-Jawzi, 2009), 100.

(*i'tiqādiyāt*) dan bagian/cabang (*al-furu'*), tidak sebagaimana yang mereka lakukan dengan mencampuradukkan antara domain hati (*qalbī*) dan perbuatan raga (*'amalī*), atau bahkan sampai memasukkan hal-hal yang termasuk akhlak ke dalam akidah.

Kelompok radikal telah memperluas jangkauan kekafiran, sampai hanya diri mereka lah yang merasa dan dianggap beriman. Sementara dunia ini penuh dengan kekafiran. Lihat lah bagaimana mereka mengkafirkan karena hal-hal sepele, semisal mencintai tanah air dijadikan faktor kekafiran, padahal itu adalah salah satu hal yang amat ditekankan secara fitrah maupun syariah.[237]

Begitu pula bekerjasama dengan non-muslim secara umum dalam urusan apa pun dianggap sebagai faktor kekafiran, termasuk dalam hal menjalin hubungan diplomatik antar negara. Apalagi mengambil referensi atau mengadopsi sistem mereka, meskipun itu bersifat muamalah duniawi. Padahal Nabi saw bekerjasama dalam banyak sekali urusan dengan non-muslim, bahkan bersepakat menandatangi piagama Madinah termasuk dengan unsur non-muslim. Demikian juga Umar yang banyak belajar dari Persia dan Romawi, pasca penaklukan keduanya, termasuk mengadopsi sistem administrasi mereka dan mempekerjakan orang-orang non-muslim itu untuk kepentingan negara yang dikelolanya.[238]

Mereka dengan mudah membuat kriteria kekafiran, padahal sebagaimana sempat disinggung di atas bahwa konsekuensi mengkafirkan seseorang adalah sangat berat, karena ketika seseorang telah dianggap kafir, itu berarti telah dianggap halal darah, kehidupan, kehormatan dan hak-hak keimanannya. Padahal menghilangkan nyawa seorang mukmin merupakan suatu perbuatan dosa yang paling berat dan oleh Allah diancam dengan sangat serius dalam QS al-Nisa ayat 93. Nabi SAW juga mengingatkan bahwa,

لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مسلم[٢٣٩].

[237] Lihat: M. Najih Arromadloni dkk., *Tafsir Kebangsaan*, (Jakarta: Yayasan Pengkajian Hadis el-Bukhori, 2021), 3-7.

[238] Jād al-Ḥaq, *Naqḍ al-Farīḍah al-Ghāibah*, 46.

[239] Al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, nomor indeks 1395. Al-Nasāʿī, *al-Sunan al-Kubrā*, nomor indeks 3637. Al-Nasāʿī, *al-Sunan al-Ṣughrā*, nomor indeks 4022.

"Runtuhnya duia lebih ringan bagi Allah dibanding terbunuhnya satu orang muslim." Betapa jauh kelompok radikal telah melupakan ayat dan hadis tersebut.

E. Rekonstruksi Hadis Seputar Akhir Zaman

Diskursus soal hadis-hadis akhir zaman sudah berjalan cukup panjang dan berkembang baik di kalangan ulama awal Islam maupun kontemporer. Ada yang menuliskannya secara *general* dan ada yang menuliskannya secara khusus.

Ulama hadis yang menulis tema hadis akhir zaman secara *general* bersama tema lain dalam kitabnya adalah semisal Imam Bukhari dan Imam Muslim, yang memasukkan satu bab khusus tentang 'al-Fitan' di penghujung kitabnya. Begitu pula dengan Imam Tirmidzi dan Ibn Majah.

Sementara ulama yang menulis tema akhir zaman secara khusus adalah seperti Nu'aim bin Ḥammād al-Marwazī (w. 228 H) yang menulis kitab dengan judul al-Fitan. Demikian juga Abū 'Amr 'Utsmān al-Dānī (w. 444 H) yang menulis kitab berjudul al-Sunan al-Wāridah fī al-Fitan wa Ghawāiluhā wa al-Sā'ah wa Ashrātuhā, Ibn Katsīr (w. 774 H) menulis kitab berjudul al-Nihāyah fī al-Fitan wa al-Malāḥim, dan al-Sakhāwī (w. 902 H) yang menulis kitab berjudul al-Qanā'ah fī Mā Yuḥsan al-Iḥāṭah bihī min Asyrāṭ al-Sā'ah. Kitab-kitab tersebut secara khusus ditulis mengulas hadis-hadis akhir zaman, dengan kajian yang spesial dan mendalam.

Meski kajian terkait hadis-hadis akhir zaman tersebut sudah berjalan cukup lama dan dibicarakan di kalangan umat Islam secara umum, namun fakta kekinian menunjukkan bahwa kelompok radikal mengkaji tema akhir zaman secara lebih dinamis dan mereka mengeksploitasi tema tersebut sangat jauh, sehingga terjadi dampak-dampak negatif yang tidak dapat disepelekan, bahkan terkadang di luar nalar. Saat ini bahkan berkembang satu *brand* khusus semisal 'kajian akhir zaman' dan 'ustadz akhir zaman'.[240]

Narasi akhir zaman sebagaimana telah disinggung pada bab sebelumnya telah menjadi salah satu basis argumentasi kelompok radikal dalam doktrin mereka. Hizbut Tahrir misalnya yang dalam propagandanya selalu membawa hadis Nabi yang berbicara mengenai akan munculnya

[240] Informasi mengenai kajian akhir zaman yang populer akhir-akhir ini misalnya: https://islami.co/catatan-untuk-ustadz-akhir-zaman-apa-iya-di-akhir-zaman-manusia-kembali-menggunakan-dinar-dan-dirham/ Diakses pada 27 Mei 2021.

khilafah di akhir zaman. Demikian juga NIIS yang selalu membawa hadis keutamaan negeri Syam dalam propaganda hijrahnya. Mereka menggeser sabda Nabi yang bersifat umum sebagai legitimasi fenomena-fenomena dengan konotasi yang khusus.

Terkait maraknya kembali diskursus akhir zaman sebagai narasi doktrin atau propaganda dan eksploitasi serta pemahamanan atas hadis-hadis tersebut yang sedemikian jauh, Ṣalāḥ al-Dīn bin Aḥmad al-Idlibi, seorang ulama kontemporer dari Suriah menulis satu kitab khusus berjudul Aḥādīth Faḍāil al-Syām Dirāsah Naqdiyyah. Kitab tersebut berisi kajian kritis dan mendalam soal hadis-hadis akhir zaman, terutama yang berkaitan dengan tanah Syam, lokasi yang konon bakal menjadi tempat pertempuran akhir zaman dan merupakan wilayah yang sempat dikuasai oleh kelompok radikal.

Dalam bukunya tersebut, al-Idlibi menulis bahwa hadis-hadis yang berkaitan dengan akhir zaman, termasuk yang berbicara soal pertempuran besar di Syam, mayoritas sanadnya adalah bermasalah.[241] Sehingga tidak dapat dijadikan *ḥujjah*.

Sebelum al-Idlibi, Rasyid Ridha juga pernah menyampaikan bahwa faktanya banyak hadis akhir zaman diriwayatkan justru oleh Ka'b al-Akhbār, Wahab bin Munabbih, dan perawi bekas *ahl al-kitāb* lainnya yang banyak meriwayatkan Isrāiliyāt[242]. Sehingga kemungkinan tercampur antara hadis Nabi dengan Isrāiliyāt sangat terbuka.[243]

Relasi antara sahabat dan tokoh *ahl al-kitāb* semisal Ka'b al-Akhbar memang saling mengisi. Ka'b al-Akhbār sering menceritakan riwayat Israiliyāt kepada para sahabat, sebaliknya sahabat juga menceritakan hadis-hadis Nabi kepada Ka'b al-Akhbār.

Ṭaha Jabir menulis bahwa interaksi antara umat Islam dan *ahl al-kitāb* telah terjadi sejak awal Islam. Cerita Israiliyāt diwariskan turun termurun sehingga memungkinkan terjadinya percampuran antara data yang berasal dari Israiliyāt dan teks-teks keislaman, termasuk dalam hal diskursus akhir zaman. Menurutnya, salah satu sahabat yang paling banyak meriwayatkan Israiliyāt adalah Ibn 'Abbās.[244]

---

[241] Salah al-Din al-Idlibi, *Ahadith Fadail al-Sham: Dirasah Naqdiyah*, (t.k.: t.p., t.t.), 27-47.

[242] Israiliyāt adalah cerita-cerita yang kerap kali dibawa oleh orang-orang Yahudi yang masuk Islam.

[243] Muḥammad Rasyid Riḍā, *Tafsir al-Manār*, juz 8 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), 210-211.

[244] Ṭahā Jābir al-'Ulwānī, *Ishkāliyyāt al-Ta'āmul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Virginia: al-Ma'had al-'ālami li al-Fikr al-Islāmī, 2014), 226.

Muhammad Abduh bahkan berkomentar terkait hadis akhir zaman cukup telak dengan mengatakan bahwa hadis yang memuat keterangan tentang diangkat dan diturunkannya Nabi 'Isa adalah hadis aḥad. Dan karena ini menyangkut akidah dan hal ghaib, maka keterangan tersebut tidak dapat diterima, karena persoalan akidah harus dibangun di atas dasar yang *qaṭ'i*. Pendapat demikian juga pernah disampaikan oleh Maḥmūd Shaltūt, mantan Grand Syeikh al-Azhār[245], dengan dasar QS Ali Imran [3] ayat 55.

Demikian juga pada tahun 2015, dewan ulama al-Azhar menegaskan bahwa tidak ada satu pun hadis yang memberikan informasi atau menyebutkan secara detail dan pasti kapan terjadinya kiamat. Begitu pula dengan hitungan usia dunia pada saat ini.[246] Pernyataan tersebut dikeluarkan pasca orasi NIIS bahwa dunia akan segera berakhir dan umat Islam dihimbau untuk segera berhijrah ke Syam menyambut datangnya pertempuran akhir zaman (*al-malḥamat al-kubrā*) yang akan menjadi penanda akhir kehidupan dunia, dengan pihak mereka sebagai pihak yang dimenangkan (*al-ṭā'ifah al-manṣūrah*).

NIIS menggunakan narasi eksploitatif terhadap hadis-hadis akhir zaman untuk menciptakan opini bahwa mereka adalah wujud generasi yang akan menaklukkan Romawi dan Konstantinopel. Mereka melupakan fakta bahwa keduanya sudah pernah ditaklukkan. Narasi tersebut diperkuat dengan propaganda bahwa semua negara Barat bersatu melawan NIIS. Begitu juga mereka berhasil mengembalikan tradisi perbudakan.

Salah satu kebanggaan mereka memang keberhasilan mengembalikan perbudakan. Mereka lupa bahwa semangat Islam justru adalah egalitarianisme, termasuk mengapus perbudakan. Lihat lah dalam nomenklatur akademik yurisprudensi Islam tidak ditemukan bab perbudakan, yang ada adalah *al-'itq* atau upaya membebaskan budak. Semangat itu telah ditanamkan oleh Rasulullah dengan memerdekakan semua budaknya tidak meninggalkan satu pun untuk diwaris.[247] Demikian juga Islam memberikan janji pahala besar kepada seseorang yang membebaskan budak.

Muhammad Sharif Chaudhry mencatat, semasa Rasulullah pun ada semacam perlombaan membebaskan budak di mana para sahabat berupaya membebaskan atau ikut serta dalam pembebasan para budak. Diperkirakan,

---

[245] Abū 'Amr al-Dānī, *al-Sunan al-Wāridah fī al-Fitan wa Ghawā'iluhā wa al-Sā'ah wa Ashrāṭuha* (t.k.: Dār al-Aṣimah, t.t.), 37.

[246] http://www.al-madina.com/node/608689?risala. Diakses pada 15 November 2020.

[247] Ismā'il ibn Umar Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, juz 5, (Yordania: Bayt al-Afkār al-Dualiyah, 2009), 248.

Abu Bakar telah membebaskan 100 budak, Aisyah memerdekakan 67 budak, dan Abbas melepaskan 70 budak.[248]

Sejumlah kisah heroik dalam pembebasan budak menghiasi sejarah umat Islam. Lihat saja misalnya pada masa kekuasaan Tatar abad ke VIII hijriyah, sejumlah ulama di antaranya Ibn Taymiyah mendatangi penguasa pada masa itu dengan tuntutan agar mereka membebaskan para budak. Saat Tatar hanya membebaskan para budak yang beragama Islam, para ulama terus menuntut agar yang Yahudi dan Nasrani juga dibebaskan, hingga akhirnya semua bisa menikmati kebebasan.[249] Upaya perjuangan tersebut diteruskan hingga saat ini, di mana negara-negara mayoritas muslim telah sepakat menghentikan dan melarang perbudakan, pada kongres muslim dunia ke-6 tahun 1964.

Adapun mengenai sabda Nabi bahwa wilayah kekuasaan umatnya akan mencapai timur dan barat[250], di mana mereka mengklaim mendapat mandat untuk merealisasikan janji tersebut untuk menguasai seluruh dunia, mereka mestinya memahami bahwa kalimat bahasa Arab tidak selalu tekstual atau pun hakiki. Dalam bahasa Arab sesuatu yang kecil kadang digambarkan dengan ungkapan yang besar karena signifikasinya, begitu pula sebaliknya. Sehingga hadis tersebut dapat dipahami bahwa Nabi ingin menunjukkan betapa luasnya wilayah teritorial umat Islam. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh ‘Aṭiyah Ṣaqar bahwa itu pernah terjadi pada saat umat Islam kekuasaannya mencapai Cina di Timur dan Benua Atlantik di Barat.[251]

Pemahaman tersebut sebagaimana qiyas yang diberikan oleh Alquran kepada Zulqarnain bahwa ia telah sampai ke tempat terbit dan tenggelamnya matahari, yang bukan bermakna ia sampai ke Jepang di timur dan Amerika di barat, tetapi pesan Alquran adalah gambaran betapa luas wilayah kekuasaan Zulqarnain.[252]

Pemaknaan secara maknawi juga bisa dilakukan dengan penjelasan bahwa umat Nabi atau pun ajaran Islam telah sampai ke berbagai belahan dan pelosok bumi, baik di timur maupun barat, didakwahkan dan dikaji, serta diadopsi sebagai sebuah kebenaran yang universal.

Pada akhirnya terdapat sejumlah kekeliruan dari kelompok radikal dalam merekonstruksi pemahaman atas hadis-hadis akhir zaman. Dimulai

---

[248] https://republika.co.id/berita/q9f11y320/cara-manusiawi-peradaban-islam-hapus-perbudakan-diakui-barat. Diakses pada 27 Mei 2021.

[249] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Ahkām Ahl al-Zimah*, juz I, (Dammām: Ramādī li al-Nashr, 1418 H./1997 M.), 132.

[250] Muslim ibn Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, nomor indeks 7440.

[251] ‘Atiyah Ṣaqar, *Naqḍ al-Farīḍah al-Ghāibah*, (Kairo: t.p., 1414 H.), 76.

[252] Ibid.

dari segi sanad di mana ditemukan banyak hadis yang mereka gunakan berstatus daif, sebagian bahkan bukan hadis melainkan *isrāiliyāt*. Sementara dari segi matan, kekeliruan mereka adalah dalam hal mengabaikan beberapa fakta sejarah, gagal memilah kalimat yang hakiki dan majaz, serta yang paling fatal adalah mengeksploitasi hadis Nabi yang beredaksi umum diucapkan lebih dari 14 abad lalu, diselewengkan untuk konteks khusus saat ini, dan itu eksklusif diarahkan untuk kelompok mereka.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Konstruksi pemahaman kelompok radikal terhadap hadis Nabi melahirkan sebuah ideologi atau teori pemikiran. Jika dirunut, alur pemikiran mereka berangkat dari pemahaman kewajiban berhukum dengan hukum Allah yang tata caranya mengikuti Rasulullah. Dikarenakan pemerintahan di dunia ini mempunyai sistem yang merupakan ciptaan dan susunan masing-masing negara, maka semua pemerintahan di dunia ini telah kafir. Dan karena rakyat di masing-masing negara menaati hukum yang berlaku di sana maka mereka juga kafir, dan terjadilah fenomena kembali kepada jahiliyah (*jāhiliyat al-'alam*). Dalam kondisi ini lah muncul kewajiban mendirikan khilafah atau sebuah negara yang menggunakan sistem Islam. Untuk mewujudkannya diperlukan jihad, yang prasyaratnya adalah hijrah menuju teritorial perang atau hijrah bergabung dengan kelompok radikal. Hijrah kemudian mendemarkasi batas kawan dan lawan (*al-walā wa al-barā*). Dan untuk memotivasi terealisasinya semua hal tersebut, digunakanlah hadis-hadis akhir zaman dengan narasi keberadaan kelompok eksklusif (*ghurabā'/al-firqah al-nājiyah*), perang besar dan janji kemunculan khalifah al-Mahdi yang akan membawa kemenangan.

Pemahaman kelompok radikal tersebut, yang direpresentasikan oleh Ikhwanul Muslimin, Hizb al-Tahrir, Al-Qaeda, dan NIIS terhadap hadis Nabi dijumpai banyak ketidaksesuaian dengan kaidah dan metodologi pemahaman hadis yang menjadi pedoman mayoritas ulama hadis, seperti dalam hal lemahnya proses validasi, absennya pertimbangan *maqāṣid al-sharī'ah*, tidak adanya komparasi satu teks hadis dengan hadis lain, dan belum mendalami aspek *asbāb al-wurūd*, serta tidak maksimal dalam mengaplikasikan tata bahasa Arab dalam menentukan *madlūl al-ḥadīth*. Pemahaman kelompok radikal yang distrorsif tersebut kerap berlatar belakang politis, fanatis, dan bersifat egois serta hipokrit. Sejumlah konstruksi pemahaman terhadap hadis seringkali hanya menjadi alat klaim untuk memperjuangkan propaganda-propaganda politik mereka.

Mayoritas ulama di seluruh dunia, yang notabene moderat, menolak konstruksi pemahaman kelompok radikal ini terhadap hadis-hadis Nabi, karena di samping banyak menggunakan hadis daif, bahkan *mawḍū*, dalam *ḥujjah*-nya, mereka juga mempunyai kekeliruan metodologis yang fatal,

sehingga tidak memiliki akar teologis, ideologis, dan historis yang kuat, sahih dan otoritatif.

Sebuah kalimat yang menjadi *thesis statement* dalam hal ini adalah bahwa, radikalisme mengatasnamakan agama merupakan bentuk eksploitasi dan distorsi terhadap teks agama.

B. Saran

Disertasi ini terbatas dalam melakukan konstruksi dan rekonstruksi pemahaman hadis di kalangan kelompok radikal pada masalah-masalah tertentu. Diperlukan penelitian berikutnya yang lebih luas dan mendalam guna mengkaji secara utuh bangunan ideologi kelompok radikal terutama Ikhwanul Muslimin, Hizb al-Tahrir, Al-Qaeda dan NIIS dan bagaimana metodologi dan aplikasi kritik mereka atas hadis, dalam aspek sanad maupun matan, sebagai bentuk tanggungjawab akademis terhadap masyarakat, dan upaya menjaga hadis dari kritik atau analisis yang dangkal dan distorsif. Disertasi ini juga terbatas dalam penggunaan pendekatan keagamaan (hadis) atau kultural (*cultural approach*), untuk tidak terjebak pada *theoretical judgement* dalam diskursus kelompok radikal Islam ini tentu butuh pendekatan lain berupa *economy and political approach.*

Kompleksitas persoalan yang melekat pada kelompok radikal yang mempunyai *analytical framework* yang sama, bukan merupakan legitimasi bagi seorang peneliti untuk bertindak subyektif ekstrem. Seorang peneliti mutlak untuk memahami teks agama dengan pendekatan moral dan metodologis, sehingga nuansa spiritualitas yang sejatinya menjadi kandungan teks akan tampak secara kuat. Demikian pula obyektivitas dan kritisisme, yang dibingkai rasa keadilan serta jauh dari sikap *prejudice* dan prakonsepsi mutlak untuk selalu dikedepankan.

Pada akhirnya dibutuhkan kejujuran dan obyektifitas dalam memahami hadis, karena itu sebisa mungkin harus lepas dari motif dan kepentingan politik. Sebaliknya hadis harus dijadikan pedoman dalam mengambil sikap politik dan sosial. Hadis harus dirawat dan dikembalikan kepada fungsinya sebagai khazanah etik dan moral yang selalu menjadi pedomat umat Muhammad dalam semua aspek kehidupan mereka. Penelitian ini bukan bertujuan menghakimi kelompok-kelompok radikal bersimbol Islam, melainkan dalam rangka memberikan pengertian atas pemahaman hadis kelompok tersebut, dan mendeskripsikan proses dan pola

berpikir mereka, untuk diambil pelajaran terbaik setelahnya, agar Islam senantiasa *raḥmatan lil ‘ālamīn*.

Daftar Pustaka

Sumber Primer

‘Azzām, Abdullah. *al-Difā‘ ‘an Arāḍi a-Muslimīn Ahammu Furūḍ al-A‘yān* (Jeddah: Muassasat al-Murabitin, 2016.

‘Azzām, Abdullah. *Āyāt al-Raḥmān fī Jihād al-Afghān*. Jeddah: al-Mujtama’, 1985.

‘Azzām, Abdullah. *al-‘Aqīdah wa Atharuha fī Binā’ al-Jīl*. Pakistan: Dar el-Jihad, 1991.

‘Azzām, Abdullah. *Runtuhnya Khilafah dan Upaya Menegakkannya* terj. Pustaka Al-‘Alaq. Solo: Pustaka al-‘Alaq. 2002.

‘Azzām, Abdullah. *Hijrah dan I’dad* terj. Pustaka Al-‘Alaq. Solo: Pustaka al-‘Alaq, 2001.

Dabiq, edisi I, Ramadan 1435 H., 27.

Dabiq, edisi II, Ramadhan 1435 H., 3.

Dabiq, edisi III, Syawal 1435 H., 9.

Dabiq, edisi IV, Dzulhijjah 1435 H., 34-35.

Dabiq, edidi V, Muharam 1436 H., 23.

Dabiq, edisi VI, Rabī’ al-Awwal 1436 H., 26.

Dabiq, edisi VII, Rabī’ al-Akhīr 1436 H., 20-21.

Dabiq, edisi VIII, Jumādā al-Akhir 1436 H., 3.

Dabiq, edisi IX, Sya’bān 1436 H., 52-53.

Dabiq, edisi X, Ramadan 1436 H.

Dabiq, edisi XI, Zulqa’dah 1436 H., 14.

Dabiq, edisi XII, Ṣafar 1437 H., 34.

Hizbut Tahrir Indonesia, *Manifesto untuk Indonesia, Khilafah dan Penyatuan Kembali Dunia Islam*. Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia. 2009.

Hizbut Tahrir, *Manhaj Hizb al-Taḥrīr fi al-Taghyīr*, terj. Abu Afif dan Nurkhalish. Bogor: Pustaka Toriqul Izah. 2019.

Nabhāinī, Taqiy al-Dīn al-. *al-Dawlah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dar al-Ummah, 1953.

Nabhāinī, Taqiy al-Dīn al-. *al-Niẓām al-Ijtimā‘ī fī al-Islām*. Beirut: Dar al-Ummah, cet. IV, 2003.

Nabhāinī, Taqiy al-Dīn al-. *al-Takatttul al-Ḥizbī* .t.tp: Hizb al-Tahrir, 1953).

Nabhāinī, Taqiy al-Dīn al-. *Mafāhim Siyāsat li Ḥizb al-Taḥrīr*. t.tp: Hizb al-tahrir, 1969.

Nabhāinī, Taqiy al-Dīn al-. *Mafāhim Ḥizb al-Taḥrīr*. t.tp: Hizb al-Tahrir, 1953.

Nabhāinī, Taqiy al-Dīn al-. *Inqādh Filasṭīn*. Damaskus: Ibn Zaydun Press, 1950.

Qutb, Sayyid. *Ma’alim Fi at-Tariq*. Beirut: Dar al-Shuruq, 1979.

Qutb, Sayyid. *al-‘Adalah al-Ijtima’iyah fi al-Islam*. Beirut: Dar al-Shuruq, 1995.

Qutb, Sayyid. *Limāza a'damūni*. Jeddah: Syarikat al-Sa'udiyah li al-Abḥath wa al-Nashr, 1990.

Referensi Buku

Abadi, Azim. *'Awn al-Ma'bud*, jilid 7. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

Abdullah, Abdul Majid bin Salim bin. *Manhaj Ibn Taymiyah fi Mas'alat al-Takfir*, jilid 1. Riyad: Adwa al-Salaf, 1997.

Abdullah, Abu Rabbani. *Perang Akhir Zaman* (Jakarta: Tim Alwan, 2014.

Adlabī, Ṣalāḥ al-Dīn al-. *Manhaj Naqd al-Matn*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983.

Addi, Lahouari. *Radical Arab Nationalism and Political Islam, terj. Anthony Roberts*. Wachington DC: Georgetown University Press. 2017.

Afadal dkk, *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press. 2005.

Afsaruddin, Asma. *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford: Oxford University Press. 2013.

Amanullah, Halim. (penyadur). *Buku Putih Kaum Jihadis*. Tangerang: Lentera Hati. 2015.

Al-Amin, Ainur Rofiq. *Khilafah HTI dalam Timbangan* (Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2017.

Asfihani, Raghib al-Husain bin Muhammad al-. *Mufradat al-Quran fi Gharib al-Qur'an*. Damaskus: Dar al-Qalam. 1412 H.

Asqalānī, Ibn Ḥajar al-'. *Fatḥ al-Bāri*, juz 1. Beirut: Dār al-Rayyān li al-Turāth, 1407 H./1986 M

Azharī, Usāmah al-Sayid Maḥmūd al-. *al-Ḥaq al-Mubīn*, (Abu Dhabi: Dār al-Faqīh, 1436 H./2015.

Arromadloni, M. Najih. *Daulah Islāmiyah dalam Al-Quran dan Sunnah*. Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2018.

Arromadloni, M. Najih dkk., Tafsir Kebangsaan. Jakarta: Yayasan Pengkajian Hadis el-Bukhori. 2021.

Ali, As'ad Said. *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik Ideologi dan Sepak Terjangnya*. Jakarta: LP3ES. 2014.

Anani, Khalil al-. *Inside the Muslim Brotherhood: Religion, Identity, and Politics*. Oxford: Oxford University Press. 2016.

Anas, Mālik ibn, *al-Muwaṭṭā',* jilid II. Kairo: Muassasah Zain bin Sulṭān Āli Nahyān, 2004.

Ali, As'ad Said. *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik Ideologi dan Sepak Terjangnya*. Jakarta. LP3ES. 2014.

Azami, M. M. *Hadis Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub. Jakarta. Pustaka Firdaus. 2008.

Azhari, Usāmah al-Sayid Maḥmūd al-. *Al-Ḥaq al-Mubīn fī al-Radd 'ala Man Talā'aba bi al-Dīn*. Kairo: Dar al-Faqih, 2015.

Baghdādi, Khatib al-. *Tarīkh al-Baghdādi,* jilid 4. Beirut. Dar al-Fikr. 2009.

Baghdadi, Al-Khatib al-. *Taqyid al-'Ilmi*. Kairo: Dar al-Istiqamah. 2008.

Baihaqī, Abū Bakar Aḥmad bin al-Ḥusain al-. *Shu'b al-Īmān,* jilid III. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1410 H.

Bayyah, Abdullah bin. *al-Irhab al-Tasykhis wa al-Hulul*. Riyad: Maktabah al-Obekan, 1427 H.

Bazzār, Abū Bakr Aḥmad ibn 'Amr ibn 'Abd al-Khāliq al-'Ataki al-. *al-Baḥr al-Zakhār Musnad al-Bazzār*. Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1424 H./2003 M.

Baltaji, Muḥammad. *Metodologi Ijtihad Umar bin Khattab*, ter. Masturi Irham. Jakarta: Khalifa. 2005.

Basti, Muḥammad Ibn Ḥibban al-. *Kitab al-Majrūḥīn min al-Muḥaddithīn wa al-Du'afa' wa al-Matrūkīn,* jild I. Ḥalab: Dār al-Wa'z. t.th.

Buthi, Muhammad Said Ramadhan al-. *al-Jihad fi al-Islam*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1993.

Buthi, Muḥammad Saʿīd Ramadhan al-. *Fiqh al-Sīrah: Dirāsat Manhajiyah Ilmiyyah li Sīrati al-Muṣṭafa*. Beirut: Dār al-Fikr, 1993.

Bukhāri, Muḥammad ibn Ismāʿīl al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid II. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah. 2008.

Bukhārī, Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Ismā'il al-. *Ṣahīh al-Bukhārī*, juz II. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1407 H./1987 M.

Burke, Jason. *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam* (New York: Penguin Books. 2007.

Bīk, Muḥammad Khudarī. *Tārīkh al-Tashri' al-Islāmī*. Beirut: Darul Fikr, 1967.

Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago, 1998.

Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam; dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, ter. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006.

Calvert, John. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islam*. Oxford: Oxford University Press. 2013.

Cook, Michael A. "The Opponent of the Writing of Tradition in Early Islam," *Arabica* Vol. 4, No.. 44. 1997.

Dānī, Abū 'Amr al-. *al-Sunan al-Wāridah fi al-Fitan wa Ghawā'iluhā wa al-Sā'ah wa Ashrāṭuha*. t.k.: Dār al-Aṣimah, t.t.

Dārimi, Abū Muḥammad 'Abdullah ibn Abd al-Raḥman al-. *Sunan al-Dārimi*. Beirut: Dar al-Fikr. 2004.

Dhahabī, Shams al-Din al-. *Siyar A'lam al-Nubalā'*, juz 11. Yordania: Bait al-Afkār al-Dualiyah. 2009.

Dīnawarī, al-. *al-Mujālasah wa Jawāhir al-'Ilm*, juz 1. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1423 H./2002 M.

Dārimī, al-, *Sunan al-Dārimi*. Indonesia: Maktabat Dahlan. t.th.

Departemen Agama RI, *al Qur'an dan Terjemahnya*. Surabaya: Penerbit al-Hidayah, 2002.

Dekmejian, R. Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World.* New York: Syracuse University Press, 1985.

Dimasyqi, Ali bin Ali al-. *Sharh al-'Aqīdah al-Ṭahawiyah*. juz 2. Beirut: Muassasah al-Risalah. 1990.
El-Guyanie, Gugun. *Resolusi Jihad Paling Syar'i*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2010.
Esposito, John L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford: Oxford University Press. 2002.
Esposito, John L. *Ancaman Islam; Mitos atau Realitas*, (Bandung: Mizan, 2007.
Esposito, John L. *What Everyone Needs to Know About Islam*. Inggris: Oxford University, 2002.
Fanani, Ahwan. *Liberalisme Islam Di Indonesia*. Semarang: Pustaka Zaman & Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Walisongo, 2013.
Farouki, Suha Taji-. *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*. London: Grey Seal, 1996.
Freedman, Robert O. *Moscow and The Middle East: Soviet Policiy Since the Invasion of Afghanistan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Ghazi, Muhammad bin Qasim al-. *al-Tausyih Syarh Fath al-Qarib*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009.
Ghazāli, Muḥammad al-. *al-Sunnah al-Nabawiyyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth*. Kairo: Dar al-Shurūq. 1989.
Ghazali, Abu Hamid Muhammad al-. *Majmuat al-Rasail: Faisal al-Tafriqah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2014.
Ghazālī, Muḥammad al-. *al-Wasīt fī al-Mazhab*, juz 7, (Kairo: Dār al-Salām, 1417 H.
Ghazali, Abū Ḥāmid al-. *al-Mustaṣfa*. Madinah: Sharikah al-Madīnah al-Munawwarah, 2008.
Gunaratna, Rohan. *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror*. Columbia University Press. 2002.
Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*, terj. S.M Stern dan C.R Barber. Chicago: Aldine Atherton. Vol. 2. 1971.
Guillaume, Alfred. *The Tradition of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*. Oxford: Clarendon Press. 1924.
Gerges, Fawaz A. *ISIS: A History* (Princeton: Princeton University Press, 2016.
Gunaratna, Rohan. *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror*, 3.
Haithami, 'Ali ibn Abī Bakr al-. *Majma' al-Zawā'id*, juz 1. Kairo: Maktabah al-Qudsi. 2015.
Hamzawy, Amr. and Nathan J. Brown, *The Egyptian Muslim Brotherhood: Islamist Participation in a Closing Political Environment*. New York: Carnegie Middle East Center, 2010.
Ḥanbal, Aḥmad ibn. *Musnad Aḥmad*. Jedah: Dār al-Minhāj, 1429 H.,/2008 M.
Ḥaq, Jād al-. *Naqd al-Farīḍah al-Ghāibah*. Kairo: t.p., 1414 H..

Hosen, Nadirsyah. “Khilafah Islam, Fiktif!”, dalam Komaruddin Hidayat (ed.). *Kontroversi Khilafah*. Jakarta: Mizan. 2014.

Ḥumairy, ‘Abd al-Mālik ibn Hishām ibn Ayyūb al-. *al-Sīrah al-Nabawiyah*, (Madinah: Mu‘asash ‘Ulum al-Qur’an, t.t.

Ḥanbali, Ibn Rajab al-. *Jāmi’ al-‘Ulūm wa al-Ḥikam*, juz I. Mesir: Dār Ibn Kathīr, 1429 H./2008 M.

Hazm, Ali bin Ahmad Ibn. *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, jilid 1. Kairo: al-Asimah, t.t.

Hāshimī, Aḥmad. *Jawāhir al-Balāghah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.

Hadi, Sutrisno. *Metodologi Riset.* Yogyakarta, Gajah Mada University Press. 1977.

Ḥanafi, Ḥassan. *Al-Dīn wa al-Thawrah: Uṣūliyyah al-Islāmiyyah*. Kairo: Maktabah Madbouli. t.t.

Ḥamūd, Yaqut al-. *Mu’jam al-‘Udabā’,* jilid 6. Beirut: Dar al-Mustashriq. t.t.

Hasan, M. Ali. *Perbandingan Mazhab*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.

Hajar, Ibn. *al-Iṣābāt fi Tamyīz al-Ṣahabat,* jild 4. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.

Ḥākim, Abi ‘Abdillah al-. *Ma’rifat Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah. 1978.

Halim, Abd. *Relasi Islam Politik dan Kekuasaan*. Yogyakarta: LKiS. 2013.

Hanbal, Ahmad ibn. *al-Musnad*, vol. 2. Jedah: Dār al-Minhaj. 2008.

Hendropriyono, AM. *Terorisme Fundamentalis Kristen, Yahudi, Islam*. Jakarta. Penerbit Kompas. 2009.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina. 1996.

Idri, *Studi Hadis,* (Jakarta: Prenada Media Group, 2010), 193.

Idlibi, Salah al-Din al-. *Ahadith Fadail al-Sham: Dirasah Naqdiyah*. t.k.: t.p., t.t.

Ismā‘il ibn Umar Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, juz 5. Yordania: Bayt al-Afkār al-Dualiyah, 2009.

Ismail, M. Syuhudi. *Pemahaman Hadis Nabi Secara Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: Bulan Bintang. 1994.

‘Itr, Nūr al-Dīn. *al-Madkhal ilā ‘Ulum al-Ḥadīth*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1430 H.

Jarrār, Husni Adham. *al-Jihād al-Islāmy al-Mu‘āṣir*. Ammān: Dār al-Bashar, 1994.

Jauziyah, Ibn Qayyim al-. *Ahkām Ahl al-Zimah*, juz I. Dammām: Ramādī li al-Nashr, 1418 H./1997 M.

Jauzi, Ibn al. *Zadul Masir*, jilid 3. Beirut: Darul Fikr, 2005.

Jawābi, Muḥammad Ṭāhir al-. *Juhūd al-Muḥaddithīn fi Naqd Matn al-Ḥadīth*. tk., Mu‘assasat ‘Abd al-Karīm, t.th.

Juzuri, Ibn al-Athir al-. *al-Kāmil fī al-Tarīkh,* jilid 8. Mesir: Maṭba‘ah al-Munīriyah. 1438.

Kakar, Hassan. *Afghanistan: The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979 – 1982*. Berkeley: University of California Press, 1995.

Karagiannis, Emmanuel. *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb ut-Tahrir*. London: Routledge, 2010.

Khadduri, Majid. *The Islamic Law of Nations: Syaibani's Siyar*. Baltimore: John Hopkins University Press. 1966.

Khaldun, Ibn. *al-Muqaddimah*, jilid 1. Damaskus: Dar Ya'rib, t.t.

Khāṭīb, Muḥammad 'Ajjāj al-. *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*. Damaskus: Darul Fikr. 1997.

Khāṭīb, Muhammad 'Ajjāj al-. *Uṣūl al-Hadīth*. Makkah: Mu'assasah Umm al-Qurā, 1421 H.

Khathīb, 'Ajjāj al-. *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*. Kairo: Maktabah Wahdah, 1963.

Khaṭābī, Abū Sulaimān al-. *Ma'ālim al-Sunan*, juz 2. Aleppo: al-Maṭba'a al-'Ilmiah, 1351 H./1932 M.

Khan, Qamaruddin. *The Political Tought of Ibnu Taimiyyah*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1985.

Khallikan, Jamāl al-Din Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abu Bakar ibn. *Wafayāt al-A'yān*. Beirut: Dar al-Ṣadir. 1970.

Lajnat al-Ulama bi Riasat al-Nizam al-Din al-Balkhi, *Fatawa al-Hindiyah*, jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1410 H.

Lav, Daniel. *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*. Cambridge: Cambridge University Press. 2012.

Maliki, Muhammad bin Alwi al-. *Mafahim Yajib an Tusahah*. Surabaya: Hay'ah al-Safwah al-Milikiah, 2010.

Maraghi, Ahmad bin Mustafa al-. *Tafsir al-Maraghi*, jilid 2. Mesir: Syarikah Mustafa al-Baba. 1996.

Manzūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*, juz 1. Kairo: Dār al-Ma'arif, t.th..

Matthew Levit, *Hamas: Politics, Charity, and Terrorism in the Service of Jihad* (Conncecticut: Yale University Press, 2006.

Manṣūr, Sa'īd ibn. *Sunan Sa'īd ibn Manṣūr*. Saudi: Dār al-Ṣumai'i, 1414 H.

Muzānī, Ismā'il ibn Yaḥyā al-. *Mukhtaṣar al-Muzani*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H./1998 M.

Marwazi, Abū Bakar Ahmad ibn 'Ali al-. *Musnad Abī Bakr*. Beirut: al-Maktab al-Islāmi., 2010.

Mellor, Noha. *Voice of the Muslim Brotherhood: Da'wa Discourse and Political Communication*. London: Routledge, 2018.

Mubarakfūrī, Muḥammad al-. *Tuḥfat al-Aḥwāzi*, juz 6, (Damaskus: Dār al-Fikr. 1999.

Majīd, Abdul Majīd Mahmud Abdul. *al-Ittijāhat al-Fiqhiyyah 'ind Aṣḥāb al-Ḥadīth fī al-Qarn al-Thālīth al-Hijri*. tk: Maktabah al-Khaniji. 1979.

Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3ES, 1985.
Māliki, Ḥasan ibn Farḥan al-. *Doktrin Akidah Salafi Wahabi, al-Qaedah dan NIIS*. Jakarta: Ash-Shafa. 2014.
Mashuri, Ikhwanul Kiram. *ISIS Jihad atau Petualangan* (Jakarta: Republika Penerbit. 2014.
Mawardi, Abu al-Hasan Ali bin Muhammad al-. al-Aḥkām al-Sulṭāniyah. Kairo: Dar al-Hadith, 2006
Moussali, Ahmad S. *Moderate and Radical Islamic Fundemantelism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State*. Florida: University Press of Florida. 1999.
Mubārakfūrī, Abī al-A'la Muhammad Abd al-Raḥmān ibn Abd al-Rahīm al-. *Tuḥfat al-Aḥwazī bi Syarh Jāmi' al-Turmuzi*. Beirut: Dar al-Fikr. 1979.
Munawwar, Said Agil Husin. *Asbāb al-Wurūd Studi Kritis Hadis Nabi: Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2001.
Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz II (Beirut: Dārul Fikr, 2005.
Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis,* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014.
Nawawi, Yahya al-. *Majmu' Syarh al-Muhazab*, jilid 4. Beirut: Dar al-Fikr. 1998.
Nawawi, Yahya al-. *Riyad al-Salihin*. Kairo: Dar Ibn al-Jawzi. 2009.
Nawāwī, Zakariya Yaḥyā al-. *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, juz 12, (Beirut: Dār al-Minhāj, 2002
Naisabūrī, Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj al-. *Ṣahīh Muslim*, juz III. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, t.th.
Naisabūrī, Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj al-. *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Madinah: Dar Ṭaybah, 1427 H./2006 M.
Ngatawi, Al-Zastrouw. *Gerakan Islam Simbolik*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
Obaid, Nawaf. *The Muslim Brotherhood: A Failure in Political Evolution*. Cambridge: Harvard Kennedy School. 2017.
Olcot, Martha Brill. *Roots of Radical Islam in Central Asia*. Washington DC: Carnegie Endowment. 2007.
Pankhurst, Reza. *Hizb ut-Tahrir: The Untold History of The Liberation Party*. London: Hurst Publisher, 2016.
Pankhurst, Reza. *The Inevitable Caliphate: A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to Present*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
Philip Babcock, Gove et al (eds.) *Webster Third New International Dictionary of The English Language*. Masschacuset: G&C Meriam Company, 1961.
Porta, Donatella Della. *Social Movement, Political Violence, and the State: A Comparative Analysis of Italy and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.

Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Herndon: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1992.
Qarḍāwī, Yūsūf al-. *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayn al-Jumūd wa al-Taṭarruf*. Kairo: Dar al-Shuruq. 2001.
Qarḍāwī, Yusūf al-. *al-Sunnah Maṣdarā li al-Ma'rifāt wa al-Ḥaḍārah*. Kairo: Dār al-Shurūq. 1997.
Qasṭalāni, Aḥmad al-, *Irsyād al-Sārī Li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid II. Beirut: Dār al-Fikr, 1990.
Qandil, Mohamed Mokhtar. "The Muslim Brotherhood and Saudi Arabia: From Then to Now," *Washington Institute*. May. 2018.
Qurtubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. 2008.
Rabasa, Angel. et al, *Beyond Al-Qaeda: The Global Jihadis Movement*. California: Rand Corporation, 2006.
Rabasa, Angel. *Radical Islam in East Africa*. Santa Monica: Rand Corporation. 2009.
Radhi, Muhammad Muhsin. *Ḥizb al-Taḥrīr Thaqāfatuhu wa Manhajuhu fī Iqāmat Dawlat al-Khilāfah al-Islāmiyyah*. Baghdad: al-Jami'ah al-Islamiyyah. 2006.
Raghib al-Asfihani, *Mufradat al-Quran*. Damaskus: Dar al-Ilm al-Syamiyah, 1412 H.
Rubin, Barry. *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
Rahmat, M. Imdadun. *Arus Baru Islam Radikal; Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga. 2005.
Riḍā, Muḥammad Rasyid. *Tafsir al-Manār*, juz 8. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 1999.
Sa'ad, Ibn. *Ṭabaqāt al-Kubrā,* jild 6. Beirut:Dār al-Sadr.
Sabagh, Bassam al-. *Bala al-Takfir*. Damaskus: Matbaah al-Taawuniyah, 2008.
Saqar, Munqiz bin Ahmad al-. *al-Takfir wa Dawabithuhu*. Jedah: Rabithat al-'Alam al-Islami, t.t
Sarkhasi, Muhammad bin Ahmad al-. *Syarh al-Siyar al-Kabir*, jilid I. Mesir: Syarikah al-Syarqiyah li al-I'lanat, 1971.
Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī al-. *Nail al-Auṭār*, juz 7. Madinah: Dār al-Ḥadīth, 1413 H./1993 M.
Shawkānī, Muḥammad ibn 'Ali al-. *al-Sayl al-Jarrār*, juz 4. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1425 H./2004 M.
Shawkani, Muhammad bin Ali al-. *al-Sail al-Jarar*. t.k.: Dar Ibn Hazm, t.t.
Sha'rani, Abdul Wahab bin Ahmad al-. *al-Ṭabaqat al-Kubro*, jilid 1. Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah. 2005.
Shihab, Quraish. dkk., *Ensiklopedia Al-Quran: Kajian Kosa Kata*. Jakarta: Lentera Hati. 2007.
Shaibah, Ibn Abi. *Muṣanaf Ibn Abi Shaibah,* juz 6. Kairo: al-Rushd, 1425 H./2004 M.

Shaibah, Ibn Abi. *al-Musannaf*, jilid 7. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
Sijistānī, Abū Dāwud al-. *al-Marāsīl ma'a al-Asānīd*. Damaskus: Dār al-Qalam. 1406 H./1986 M.
Shihab, M. Quraish. *Islam yang Saya Pahami*. Jakarta: Lentera Hati, 2017.
Scheuer, Michael. *Osama bin Laden*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
Solahudin, *NII Sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia*. Depok: Komunitas Bambu, 2011.
Shuhbah, Abū. *al-Wasīṭ fī Ulūm wa Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.th.
San'āni, Abu Sa'ad Abd al-Karim ibn Muḥammad al-. *al-Inṣāb,* jilid 8. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
Shaukani, al-. *al-Badr al-Ṭali' bi Mahasin min Ba'd al-Qarn al-Sha'bi,* jilid I (Kairo: al-Sa'adah, 1348 H.
Siradj, Said Aqiel. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*. Bandung: Mizan dan Yayasan Ikhlas, 2006.
Sivan, Emmanuel. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. Connecticut: Yale University Press. 1990.
Sumbulah, Umi. *Kritik Hadis*. Malang: UIN Malang Press. 2011.
Suyuṭī, Jalal al-Dīn al-. *Tadrīb al-Rāwi*. Kairo: Dar al-Kutub al-Ḥadīthah, 1966 M./ 1385 H.
Suyūṭi, Jalal al-Din al-. *Ḥusn al-Muḥāḍarah fi Akhbār Masr wa al-Qāhirah,* jilid I, (Mesir: Taba'ah al-Mwasu'āt, t.th.
Suyūṭī, Abdur Rahman al-. *Asbāb Wurūd al-Hadīth aw al-Luma' fi Asbāb Wurūd al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1984.
Suryadi, *Rekonstruksi Metodologi,* dan Abdul Mustaqim, *Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Memahami Hadis*. Yogyakarta: Teras. 2009.
Syam, Nur. *Radikalisme dan Masa Depan Hubungan Agama-agama*, makalah dipresentasikan pada 10 Oktober 2005, 19.
Syuhbah, Muḥammad ibn Muḥammad Abū. *al-Wasīṭ fī Ulūm wa Musthalah al-Ḥadīth*. tk: Alam al-Ma'rifat, tt
Taḥḥān, Maḥmūd al-. *Ushūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānid.* Riyaḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1991.
Taḥḥān, Maḥmud. *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth.* Beirut: Dar al-Thqāfah al-Islāmiyah. 2014.
Taymiyah, Taqī al-Dīn Ibn. *Majmū' al-Fatāwā*, juz 13, (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd, 1425 H./2004 M.
Taymiyah, Taqiyudin Ibn. *Majmu' al-Fatawa*, jilid 28. Madinah, Mujamma' al-Malik Fahd, 2004.
Taymiyah, Ibn. *Majmu' al-Fatāwa*. vol. 28. Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd, 1425 H./2004 M.
Taymiyah, Taqiyudin Ibn. *Naqd Maratib al-Ijma'*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1998.

Tibbi, Bassam. *Ancaman Fundamentalisme Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
Tim Redaksi Taswirul Afkar, *Fiqh Rakyat Pertarungan dengan Kekuasaan*. Yogyakarta: LkiS, 2000.
Tirmizi, al-. *Sunan al-Tirmīzī,* Vol. 4. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
Ubbi, Muḥammad ibn Khalfah Al-Washtani al-. *Ikmāl Ikmāli al-Mu'allim*, jilid V. Beirut: Dār al-Kutub 'Ilmiyah. 2008.
Umar, Nasaruddin. *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*. Jakarta. Quanta. 2014.
Uthmān, Abū 'Amr. *Muqadimah fī 'Ulum al-Ḥadīth*. Kairo: Maktabah al-Mutanabbi, t.t.
'Ulwānī, Ṭahā Jābir al-. *Ishkāliyyat al-Ta'āmul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Virginia: al-Ma'had al-'ālami li al-Fikr al-Islāmī. 2014.
Wahid, Abdurrahman. *Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam,* dalam buku *Islam Universal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2007,
Weiss, Michael and Hassan Hassan, *ISIS: Inside the Army of Terror*. New York: Regant Art. 2015.
Wickham, Carrie Rosefsky. *The Muslim Brotherhood: Evolution of An Islamist Movement*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
Zahrah, Muhammad Abu. *al-Alaqah al-Dualiyah fī al-Islam*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi. 1995.
Zahrah, Muḥammad Abū. *Nazariyat al-Ḥarb fī al-Islam*. Mesir: Kementerian Wakaf, 1429 H./2008 M.
Zuhaili, Wahbah al-. *Athar al-Harb fī al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr. 1998.
Zarkasyī, Badr al-Dīn al-. *al-Manthūr fī al-Qawā'id*, juz 3, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1421 H./2000 M.
Zarqāni, Muhammad Abu 'Abdillāh al-. *Sharḥ al-Zarqāni 'Alā al-Manẓumah al-Baiqūniyyah*. Beirut: Mua'ssasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
Zahw, Abū. *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*. Kairo: tp, 1984.
Zallūm, 'Abd al-Qadīm. *al-Amwāl fī Dawlat al-Khilāfah*. Beirut: Dar al-Ummah, cet. III, 2004.
Zuḥayli, Wahbah al-. *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'āṣir*. Damaskus: Dar al-Fikr. Vol. 1. 2006.
Zuḥayli, Wahbah al-. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adilatuhu*, juz 6. Damaskus: Dar al-Fikr. 2009.
Zuhri, *Telaah Matan Hadis*. Yogyakarta: LESFI. 2003.

Referensi Jurnal

Anglim, Simon. "US Joint Special Operations Command and the War on Terror, A Sharper Edge?" *RUSI Newsbrief*, Vo. 37, No. 1. Februari. 2017.

Asmani, Jamal Ma'mur. "Rekonstruksi Teologi Radikalisme di Indonesia, Menuju Islam Rahmatan lil 'Alamin", dalam Jurnal *Wahana Akademika*, Vol. 4 Nomor 1 tahun 2017.

Ayub, "Matn Criticism and Its Role in the Evaluation of Hadith Authenticiy," *International Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 1, No. 1. April, 2018.

Azman. "Jihad Perspektif Hizbut Tahrir Indonesia". *Jurnal al-Daulah*, vol 4. Juni 2015.

Azman, Nur Aziemah. "Islamic State Propaganda: *Dabiq* and Future Direction of IS," *Counter Terrorist Trend and Analyses*, Vol. 8, No. 10. Oktober, 2016.

Bakri, Syamsul. "Radikalisme Agama Kontemporer", dalam jurnal *Dinika* vol. 3 No. 1, Januari 2004, 3.

Basyar, M. Hamdan. "Etika Perang dalam Islam dan Teori Just War War Ethics in Islam and Just War Theory," *Jurnal Penelitian Politik LIPI*, vol. 17, nomor 1, Juni 2020.

Bittner, Egon. "Radicalism and the Organization of Radical Movements," *American Sociological Review* Vol. 28 (1963.

Botticher, Astrid. "Towards Academic Consensus Definitions of Radicalism and Extremism," *Perspective on Terrorism* Vol. 11, No. 4 (2017): 74.

Brown, Jonathan A.C. "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find," *Islamic Lay and Society*, Vol. 15. 2008.

Chapman, Geoffry. "Islamic State and Al-Nusra: Exploring Determinants of Chemical Weapons Usage Patterns," *Perspective on Terrorism*, Vol. 11, No. 6 (Desember, 2017.

Farrall, Leah. "Revisiting Al-Qaeda's Foundation and Early History," *Perspective on Terrorism*, Vol. 11 No. 1 (Desember, 2017.

Giulia Macario, "The Death of Abu-Bakr al-Baghdadi: What Future of IS?" *Opinio Juris* 2020.

Giedre Sabaseviciute, "Sayyid Qutb and the Crisis of Culture in Late 1940s Egypt," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 15, Issue. 1. 2018

Hambali, Yoyo. "Fundamentalisme dan Kekerasan Agama", dalam jurnal *Unisma*, vol. 4, No. 1, tahun 2008, 2.

Jamhari, "Mapping Radical Islam in Indonesia," *Studia Islamika* Vol. 10, No. 3 (2003.

Kamarudin, "Jihad dalam Perspektif Hadis," *Jurnal Hunafa* Vol. 5, No. 1 (2008).

Khalil al-Anani, "Upenden Path: The Rise and Fall of Egypt's Muslim Brotherhood," *Middle East Journal* Vol. 69, No. 4 (2015.

Liliek Channa AW, "Memahami Makna Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual," *Ulumuna*. Vol. 15, No. 2. Desember, 2011.

Mamdud, Rijal "Genealogi Gerakan Ikhwan al Muslimin dan Al Qaeda di Timur Tengah", *Jurnal ICMES*, vol 2, nomor 1, Juni 2018.

McCormack, Thelma Herman. "The Motivation of Radicals," dalam Ralph Turner dan Lewis Killian (ed), *Collective Behavior* (New Jersey: Prentice Hall, 1957.

Munawir Muin, "Pemahaman Komprehensif Hadis Melalui Asbab Wurud," *Addin*, Vol. 7, No. 2. 2013..

Nasrulloh, "Radikalisme dalam Perspektif Hadis Studi Autentitas Sanad dan Kontekstualitas Matan Hadis-Hadis Permusuhan Terhadap Non-Muslim," LPPM UIN Maulana Malik Ibrahim, 2016.

Philip Migaux, "Al Qaeda," dalam Gerard Chaliand and Arnaud Blin (ed), *The History of Terrorism: From Antiquity to Al Qaeda* (Berkeley: University of California Press, 2007.

Remy Cross, "Grasping Things at the Root: Coalitions, Equality and Radicalism in Grassroots Activism" (Thesis dissertation, University of California, 2011.

Romli, M. Guntur. *Membongkar Mitos Sejarah: Konflik Sosial dan Agama,* 2001, Jakarta: Tashwirul Afkar Lakpesdam, edisi 11.

Shield, James. "Political Radicalism in France: Perspective on a Protean Concept," *French Politics, Culture & Society* Vol. 29, No. 3. 2011.

Siradj, Said Aqiel. "Teror yang Menyejarah dan Kidung Sufi", dalam *Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam Al-Huda,* vol. VII, No. 17, tahun 2009, 90.

Suryadi, "Rekonstruksi Metodologis Pemahaman Hadis" dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Hamim Ilyas (ed.) (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.

Snow , David A. and Remy Cross, "Radicalism within the Context of Social Movements: Process and Types," *Journal of Strategic Security* Vol. 4, No. 4 (2011.

Sokolov, Denis. and Olga Oliker, "Uses of Radicalism: Elite Relationships, Migration, Reigion, and Violence in the Volga Region and Central Russia," dalam Olga Oliker, *Religion and Violence in Russia*, (Washington DC: Center for Strategic and International Studies, 2018.

Syarif dan Saifuddin Zuhri. "Memahami Hijrah dalam Realitas Alquran dan Hadis Nabi Muhammad". *Jurnal Living Hadis*, vol. IV, nomor 2, Oktober 2019.

Tonessen, Trulls Hallberg. "Heirs of Zarqawi or Saddam? The Relationship between Al-Qaeda in Iraq and the Islamic State," *Perpective on Terrorism*, Vol. 9, No. 4 (Agustus, 2015.

Umar, Nasaruddin. "Benturan Peradaban, Masa Depan Politik Dunia?" dalam jurnal *'Ulūmul Qur'ān*, vol. 4, no. 5, 1993.

Versluis, Arthur. "A Conversation about Radicalism in Contemporary Greece," *Journal for the Study of Radicalism* Vol. 10, No. 1 (2016.

Wignell, Peter. et al, "A Mixed Method Empirical Examination of Changes in Emphasis and Style in the Extremist Magazines *Dabiq* and Rumiyah," *Perspectives on Terrorism*, Vol. 11, No. 2 (April, 2017.

Wiktorowicz, Quintan. "A Genealogy of Radical Islam," *Studies in Conflict & Terrorism* Vol. 28, (2005.

Yoram Schweitzer and Sari Goldsten Ferber, "Al-Qaeda and Its Affiliate," *Institute for National Security Studies* (2005.

Referensi Majalah dan Website

https://www.dw.com/en/islamist-morsi-wins-egyptian-presidential-election/a-16047085 diakses pada tanggal 2 Desember 2020.

https://tafsiralquran.id/meneladani-rasa-cinta-tanah-air-dari-nabi-muhammad-saw-dan-nabi-ibrahim/ diakses pada 26 Mei 2021.

https://islami.co/catatan-untuk-ustadz-akhir-zaman-apa-iya-di-akhir-zaman-manusia-kembali-menggunakan-dinar-dan-dirham/ Diakses pada 27 Mei 2021.

https://www.bbc.com/news/world-middle-east-18371427 diakses pada tanggal 2 Desember 2020.

https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/mohamed-morsi-death-egypt-president-court-muslim-brotherhood-dead-a8962861.html diakses pada tanggal 3 Desember 2020.

https://www.theguardian.com/world/2015/jun/01/mohamed-morsi-execution-death-sentence-egypt diakses pada tanggal 3 Desember 2020.

https://carnegie-mec.org/2019/03/11/surviving-repression-how-egypt-s-muslim-brotherhood-has-carried-on-pub-78552 diakses pada tanggal 3 Desember 2020.

www.oxfordlearnersdictionary.com diakses pada tanggal 28 November 2020

https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/radikalisme diakses pada tanggal 28 November 2020

"Sheikh Ata Abu Rashta Ameer of Hizb ut-Tahrir" http://www.hizb.org.uk/the-ameer/ diakses pada tanggal 6 Januari 2021.

Harian *asy-Syarqu al-Ausath* edisi 8407 tertangal 19/9/1422 H

http://www.mbc.net/ar/programs/yahdoth-fe-masr/articles/. Diakses pada 22 Desember 2020.

https://www.aa.com.tr/en/europe/80-of-terror-victims-muslims-french-group/1652241 Diakses pada 16 Januari 2021.

http://www.alarabiya.net/ar/arab Diakses pada 3 Juni 2020.

http://www.al-madina.com/node/608689?risala. Diakses pada 17 September 2020.

Rudi Pranata, "An Indonesianist's View of Islamic Radicalism", Tempo, (15 Februari 2005),

"Memaknai Hijrah Rasulullah SAW, Buletin Kaffah no 055, 26 Dzulhijjah 1439 / 7 September 2018.

LAMPIRAN

Tabel Perbandingan Hadis yang Dijadikan Landasan Masing-masing Kelompok

KHILAFAH DAN HAKIMIYAH	
Ikhwanul Muslimin	عن النبي صلى الله عليه وسلم :حين أتاه عمر فقال: إنا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا، أفترى أن نكتب بعضها؟ فقال: أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى؟ لقد جئتكم بها بيضاء نقية ولو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي
Hizb al-Tahrir	من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية
Al-Qaeda:	الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ
NIIS/ISIS	كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع عليهم، وهو مسئول عنهم
Mayoritas Ulama	الْخِلاَفَةُ فِي أُمَّتِي ثَلاَثُونَ سَنَةً

JIHAD DAN PERANG	
Ikhwanul Muslimin	Hadis *fi'liyah;* berdakwah,

	kemudian memerangi yang menyerang terlebih dahulu, pungkasannya memerangi semua orang kafir sampai masuk Islam
Hizb al-Tahrir	إِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ وَيُتَّقَى بِهِ
Al-Qaeda:	على المرء المسلم السمع والطاعة في عسره ويسره ومنشطه ومكرهه
NIIS/ISIS	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله تعالى وحده لا شريك له ، وجعل رزقي تحت ظل رمحي ، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري
Mayoritas Ulama	يأيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية فإذا لقيتموهم فاصبروا

JIHAD DAN PERANG	
Ikhwanul Muslimin	Hadis *fi'liyah;* berdakwah, kemudian memerangi yang menyerang terlebih dahulu, pungkasannya memerangi semua orang kafir sampai masuk Islam
Hizb al-Tahrir	إِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ وَيُتَّقَى بِهِ
Al-Qaeda:	على المرء المسلم السمع والطاعة في عسره ويسره ومنشطه ومكرهه
NIIS/ISIS	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله

	تعالى وحده لا شريك له ، وجعل رزقي تحت ظل رمحي ، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري
Mayoritas Ulama	يأيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية فإذا لقيتموهم فاصبروا

HIJRAH	
Ikhwanul Muslimin	المهاجر من هجر ما نهى الله عنه
Hizb al-Tahrir	hadis *fi'liyah* Nabi hijrah dari Mekah (wilayah kekuasaan kafir) menuju Madinah (wilayah syariah kaffah)
Al-Qaeda:	لا هجرة ولكن جهاد ونية
NIIS/ISIS	لا تنقطع الهجرة ما قوتل العدو
Mayoritas Ulama	لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا

IMAN DAN KAFIR	
Ikhwanul Muslimin	بلى إنهم حرموا عليهم الحلال، وأحلوا لهم الحرام، فاتبعوهم فذلك عبادتهم إياهم
Hizb al-Tahrir	---
Al-Qaeda:	Mengadopsi IM

NIIS/ISIS	أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة
Mayoritas Ulama	ثلاث من أصل الإيمان الكف عمن قال لا إله إلا الله ولا نكفره بذنب ولا نخرجه من الإسلام

AKHIR ZAMAN	
Ikhwanul Muslimin	ويل للعرب من شر قد اقترب، فتنا كقطع الليل المظلم، يصبح الرجل مؤمنا ويمسي كافرا، يبيع قوم دينهم بعرض من الدنيا قليل، المتمسك يومئذ بدينه كالقابض على الجمر، أو قال على الشوك
Hizb al-Tahrir	تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ...، ثم سكت.
Al-Qaeda:	بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء
NIIS/ISIS	لا تقوم الساعة حتى ينزل الروم بالأعماق أو بدابق فيخرج إليهم جيش من المدينة من خيار أهل الأرض يومئذ
Mayoritas Ulama	Tidak ada hadis yang menyebutkan kapan terjadinya kiamat secara pasti

GLOSARIUM

Salaf	: Generasi terdahulu terutama tiga abad pertama kemunculan Islam.
Rekonstruksi	: Upaya untuk membangun kembali pemahaman yang sudah ada dengan mengkritisi beberapa pemahaman yang dinilai bermasalah.
Tekstualis	: Pemahaman seseorang atau kelompok terhadap teks suci tanpa mengindahkan latar belakang sosio-historis, urgensi, dan relevansinya dengan masa kini. Kelompok ini sangat menekankan produk penafsiran masa lalu.
Kontekstualis	: Pemahaman seseorang atau kelompok yang mengedepankan latar belakang sosio-historis, urgensi, dan relevansi dalam memahami teks suci agar dapat menjawab setiap tantangan kekinian.
Takfir	: Penilaian kafir terhadap seseorang atau kelompok.
Radikalisme	: Suatu pandangan, paham, dan gerakan yang menolak secara menyeluruh terhadap sistem tatanan dan tata tertib sosial yang berlaku serta berupaya mengubahnya dengan cara kekerasan.
Hadis	: Kegiatan dengan menggunakan seperangkat ilmu dalam rangka berupaya untuk menyingkap makna, maksud dan tujuan dari ayat-ayat al-Qur'an.
Metode	: Berasal dari Bahasa Yunani Methodos, yang berarti cara atau jalan yang ditempuh. Sehubungan dengan upaya ilmiah metode berkaitan dengan cara kerja untuk dapat memahami objek yang menjadi sasaran ilmu.
Hermeneutik	: Ilmu dan seni membangun makna melalui interpretasi rasional dan imajinatif dari bahan baku berupa teks.
Asbab al-Wurud	: Ilmu yang menerangkan sebab-sebab Nabi Muhammad saw menuturkan sabdanya dan masa-masa Nabi saw menuturkannya.

Hermeneutika	: Perangkat ilmu dan metodologi dalam bidang filsafat untuk menafsirkan teks, terutama teks Kitab Suci.
Matan	: Lafaz-lafaz hadis yang meliputi perkataan, perbuatan dan taqrir serta hal ihwal yang disandarkan kepada Nabi saw.
Rasionalisme	: Paham yang mengedepankan logika. Istilah ini dipakai untuk beberapa pengertian: Paham yang berpandangan bahwa segala yang ada mempunyai sebab keberadaannya. Dalam arti, bahwa tidak ada sesuatu yang terjadi di ala mini melainkan pasti ada alas an penciptaannya. Rasionalisme menurut sebagian ulama agama ialah paham yang mengatakan bahwa kepercayaan Imani sesuai dengan hukum-hukum akal.
Rawi	: Orang yang meriwayatkan, menyampaikan, atau memberitakan hadis.
Sanad	: Sandaran hadis yang menghubungkan antar perawi hingga sumber hadis.
Kritik Hadis	: Menganalisa dan mengevaluasi kesahihan sebuah hadis baik dari sanadnya maupun matannya.
Konfirmasi	: Metode yang digunakan oleh para sahabat dan periwayat hadis untuk menegaskan kebenaran sebuah riwayat berasal dari Rasulullah saw.
Pemahaman Hadis	: merupakan bagian dari pelaksaan kritik matan dan kritik sanad. Para ulama hadis dan para sarjana hadis kontemporer banyak mengembangkan beragam langkah maupun prinsip dalam memahami hadis. Contoh beberapa ketentuan dalam memahami hadis antara lain: sesuai dengan petunjuk Al-Quran, menghimpun hadis-hadis yang terjalin dalam tema yang sama, melakukan tarjih antara hadis yang bertentangan, memahami hadis sesuai dengan kondisi serta tujuannya, dan seterusnya.
Takhrij Hadis	: Bagian dari ilmu hadis yang fokus pada kaidah untuk mengetahui asal usul hadis terutama untuk menilai kualitas sanad hadis.

Maqasid al-Shari'a	: Tujuan-tujuan umum yang ada dalam penerapan syariat.
Mukhtalif Hadith	: Hadis-hadis yang semula tampak bertentangan tetapi kemudian bisa dikompromikan.
Hadith Mukhtalif	: Hadith Sahih atau hadith hasan yang secara lahiriyah tampak bertentangan dengan hadith sahih atau hasan lainnya. Namun, makna ataupun tujuan dari hadith tersebut tidak bertentangan karena berbagai alasan. Hadith ini juga dapat dikompromikan ataupun dicari jalan keluarnya dengan cara nasakh ataupun tarjih.

INDEKS

A

‘Abdullāh ‘Azzām, 16, 51, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 67, 68, 81, 82, 85, 137.

Abd al-Qadim Zallum, 67, 72, 74

Al-Qaeda, 3, 13. 14, 20, 35, 41, 46, 47, 57, 58, 59. 60, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 133, 134, 159, 160.

ahli kitab, 84.

anakronisme, 15, 28.

B

biografi, 17.

bahasa, 1, 6, 13, 14, 29, 30.

bom, 5, 39, 61, 80, 89, 103, 115, 129.

C

Caligula, 5.

D

Dabiq, 3, 4, 16, 17, 62, 65, 66, 68, 76, 77, 78, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 99, 101, 102, 103, 104, 110.

dar al-harb, 81.

E

embargo, 1.

eksklusif, 11.

F

fanatisme, 8, 141.

Fazlur Rahman, i, ii, 19.

fundamentalisme, 7, 8, 14, 45.

fikih, 10, 82.

G

gerakan, 6, 7, 8, 13, 14, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 44, 46, 47, 53, 55, 56, 58, 68, 70, 72, 73, 80, 89, 99, 142.

H

hadis, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 44, 47, 60, 63, 64, 66, 67, 68, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144.

hijrah, 12, 16, 18, 20, 21, 46, 65, 70, 79, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 103, 116, 117, 121, 140, 141, 142, 143, 144, 154, 159.

hermeneutika, 18, 19.

Hizb al-Tahrir, 54, 55, 56, 57, 67, 72, 73, 74, 75, 159, 160.

I

Ikhwanul Muslimin, 3, 13, 14, 16, 35, 41, 47, 49, 50, 51, 52, 58, 67, 81, 96, 99, 159, 160.

NIIS, i, ii, 3, 4, 5, 6, 7, 11, 13, 14, 16, 18, 20, 21, 35, 40, 41, 46, 47, 53, 58, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 70, 75, 76, 77, 78, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110.

J

Jasser Auda, 143.

jihad, 3, 12, 13, 14, 15, 16, 45, 46, 50, 51, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 99, 102, 114, 115, 116, 117, 123, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 159.

K

kontekstualis, 29, 32.

kontekstualisasi, i, 19, 23, 32, 34.

kafir, 4, 21, 30, 31, 45, 46, 70, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 91, 93, 96, 97, 99, 102, 103, 113, 114, 119, 120, 121, 124, 127, 129, 130, 132, 136, 138, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 158, 159.

M

maqasid, 110, 143,

Mekah, 73, 97, 116, 133.

Madinah, 3, 19, 24, 29, 73, 95, 96, 105, 116.

mazhab, 21, 39, 45, 46, 149, 152.

murtad, 6, 21, 61, 91, 94, 98, 101, 133, 145, 154, 155, 156.

N

Non-Muslim, 14, 15, 135, 136, 137, 142, 143.

O

organisasi, 3, 14, 35, 38, 39, 41, 46, 47, 48, 49, 53, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 73, 158.

P

progresif, 2, 36.

R

radikalisme, 1, 5, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 16, 20, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 47, 49, 51, 67, 68, 91, 114.

rekonstruksi, 1, 16, 18, 37, 94, 111, 114.

relevan, 9, 13, 19, 20, 31.

ruang publik, 41, 52.

S

Sayyid Qutb, 16, 42, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 66, 67, 70, 71, 72, 79, 80, 81, 91, 96, 97, 98, 99.

T

Taqiy al-Din al-Nabhani, 56, 67, 72, 73.

tekstualis, 29, 30, 31.

toleransi, 143.

U

ulama, 1, 4, 8, 10, 12, 13, 16, 18, 26, 27, 31, 32, 54, 60, 82, 99, 111116, 129, 130, 131, 136, 142, 144.

undang-undang, 11, 45, 99, 154.

W

Wahabi, 13, 14, 31, 46, 47, 68, 69, 91, 96, 98.

Y

Yahya ibn Ma’in, 24.

RIWAYAT HIDUP PENULIS

1. Identitas Diri

Nama	: Muhammad Najih Arromadloni
Tempat dan Tanggal Lahir	: Brebes, 3 April 1991
Pekerjaan	: Pengajar Pondok Pesantren Yanbuul Ulum Brebes
Alamat	: Jl. Tarumanegara no. 83 Ciputat Tangerang Selatan
Telpon	: +6281938299525
Email	: najika.99@gmail.com

2. Riwayat Pendidikan

SD	: MI Darul Ulum Lumpur Losari Brebes
SMP	: MTs Darul Ulum Lumpur Losari Brebes
SMA	: MA Hidayatul Mubtadiin Arjawinangun Cirebon
S1	: Universitas Ahmad Kuftaro Suriah Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
S2	: Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya
S3	: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah

3. Riwayat Organisasi

- Pengurus Cabang Istimewa Nahdlatul Ulama (NU) Suriah (2010-2012)
- Perhimpunan Pelajar Indonesia (PPI) Damaskus Suriah (2011-2012)
- Pimpinan Cabang IPNU Kota Surabaya (2014-2016)
- Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM) Surabaya (2016-2020)
- Sekretaris Jenderal Ikatan Alumni Suriah Indonesia (ALSYAMI) (2015-2019)

- Sekretaris Badan Penanggulangan Ekstrimisme dan Terorisme (BPET) MUI (2020-sekarang)

4. Riwayat Pekerjaan

- Staf pengajar di MA Madrasah Nasyi'in Taman Sidoarjo
- Dosen Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel
- Dosen Ma'had Aly Fadlul Jamil PP MUS Sarang Rembang
- Kepala Prodi Ilmu Hadis STIQ Walisongo Situbondo
- Ketua Yayasan Pondok Pesantren Yanbu'ul Ulum Brebes

5. Karya Penelitian

- Realisasi Visi Hamilil Qur'an Ma'nan Lafdzan wa 'Amalan di Madrasatul Quran Tebuireng Jombang (LP2M UIN Sunan Ampel, 2014)
- Standar Operasional Prosedur (SOP) Mendorong Percepatan Pembangunan dan Pertumbuhan Wilayah Strategis Cepat Tumbuh dan Berkembang An Percepatan Peluang Kerja (Disnakertrans Provinsi Jawa Timur, 2014)
- Tokoh Nasional Politik Berpengaruh Pada Aspek Kepemimpinan (LSIN, 2014)
- *Al-Ḥadīth al-Makkī wa al-Madanī fī al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musnid* (Skripsi di Jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Ampel, 2014)
- Analisis Koneksitas Formulasi Teori-Teori Kritik Hadis Di Kalangan Orientalis (Pusat Penelitian UIN Sunan Ampel, 2015)

6. Buku Terbitan

- "Bidah Ideologi ISIS". Diterbitkan oleh Daulat Press tahun 2017
- Fatwa-fatwa Kemasyarakatan Syeikh Said Ramadhan al-Buthi. Diterbitkan oleh Ikatan Alumni Syam Indonesia tahun 2018.
- "Daulah Isla>miyah dalam Alquran dan Sunnah". Diterbitkan oleh Harakatuna Media tahun 2019
- "Tafsir Kebangsaan". Diterbitkan oleh el-Bukhori Institute tahun 2021

7. Keikutsertaan Konferensi

- Global Counter Terrorism Forum (GCTF), 15-17 Oktober 2015
- 4th International Conference of Islamic Scholars, 23-25 November 2015
- International Summit of The Moderate Islamic Leaders, 9-11 Mei 2016
- المؤتمر الدولي في الدفاع عن الوطن, 27-29 Juli 2016

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.